كتاب

الرد على المنطقيين

المسمى أيضاً

نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان

للإمام الهمام شيخ الإسلام العلامة

تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني

المولود سنة ٦٦١هـ والمتوفى سنة ٧٢٨هـ

رحمه الله تعالى

قدم له

العلامة الدكتور السيد سليمان الندوي

المتوفى سنة ١٣٧٣هـ

مدير مجلة "معارف" والقاضي بالمحكمة الشرعية ببوفال

حققه

الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي

رحمه الله تعالى

راجعه وأعده لهذه الطبعة

محمد طلحة بلال منيار

مؤسسة الريان

للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم



الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

مؤسسة الريان
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - هاتف: ٦٥١٣٢٧ - فاكس: ٦٥٥٣٨٣ - ص.ب: ١٤/٥١٣٦

رمز بريدي: ١١٠٥٢٠٢٠ - بريد الكتروني: ALRAYAN@cyberia.net.lb



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المُراجع

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وجعلنا من أمة سيد الأنام، محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، أحمده سبحانه وتعالى وأشكره، هدى من شاء برحمته وفضله، ففاز بالمغفرة والرضوان، وأضل من شاء بعدله وحكمته، فباء بالإثم والخُسْران، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فهذا سِفْر جليل، للناقد البصير، الإمام شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية رحمه الله تعالى، في نقد (المنطق اليوناني) الذي اقتحم العالم الإسلامي عند ترجمة علوم الأوائل. ولقد أدّى التأثر به واعتبار قضاياه مسلَّمات لا يتطرق إليها الشكّ، إلى التنافر بين النقل والعقل، وجرَّ إلى كثير من الخصومات في مسائل العقيدة.

ولم يأل المتبصّرون من أئمة العلم يحذّرون من الخوض فيه والولوج في مضايقه، إلى أن تسلَّم راية الدفاع عن الإسلام في القرن السابع الإمام المجاهد الناقد ابن تيمية رحمه الله تعالى، فقام بالكشف عن دخائل هذا الفن وتمييز صوابه من خطئه، ونظر فيه نظرة الفاحص المدقق، بعد أن تسلَّح بعلوم النقل بحيث لا تزعزعه التُّرَّهات، وكان نتيجة هذه الدراسة الفاحصة: هذا الكتاب المسمى «كتاب الردِّ على المنطقيين» الذي اختصره الإمام السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه «جَهْدُ القَرِيحة في تجريد النصيحة» وفيه سمَّى كتاب ابن تيمية باسم آخر وهو: «نصيحة أهل الإيمان في

الردّ على منطق اليونان» ولكن الاسم الأول هو الذي كتب على النسخة الأصل، ولذا اقتصر عليه المحقق الشيخ عبد الصمد شرف الدين رحمه الله تعالى عندما قام بنشر الكتاب لأول مرة سنة ١٣٦٨، ونحن في طبعتنا هذه جمعنا بين الاسمين مع تقديم الأول.

وكان الكتاب قد طبع على نفقة المغفور له الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله تعالى.

والمحقق الشيخ عبد الصمد شرف الدين رحمه الله تعالى، كان قد فاته في طبعته الأولى تصحيح الكتاب بسبب عدم دقة الناسخ الذي نسخ الكتاب من الأصل، ولما قام بمقابلة الكتابة بالأصل بعد أن طبع قدراً كبيراً من الكتاب، ذُهِل لكثرة الأخطاء والفروقات، فاضطر إلى إصدار ملحق بالأخطاء في آخر الكتاب. ثم صُوّر الكتاب في الباكستان في سنة ١٣٩٦ وما بعدها مرات عدة، مع تصحيح ما أمكن من الأخطاء، ولكن بقي فيه مع ذلك أشياء مهمة لم يتم تصحيحها.

وقد نَفِدت نسخ الكتاب منذ مدة، ولم يُعَد تصويره، فرأينا مع حلول الذكرى المئوية لتأسيس المملكة العربية السعودية، إعادة نشر الكتاب إحياءً للمآثر العِلْمية للملك الراحل رحمه الله تعالى.

فاستأنفنا النظر في الكتاب لإعداده للطباعة، فاستكملنا تصحيح الكتاب، وأضفنا الأسقاط المشار إليها في ملحق الأخطاء في الطبعة الأولى، وأنزلنا ما استدركه المحقق من التراجم في مواضعها من الكتاب.

وباختصار، فإن هذه الطبعة تمتاز بما يلي:

١ ـ التصحيح التام لجميع الأغلاط المطبعية وإضافة الأسقاط والاستدراكات المثبتة في آخر الطبعة الأولى.

٢ ـ إعادة صف الكتاب بالحروف الطباعية الحديثة، مع زيادة شكل الألفاظ المشكلة.

٣ ـ إثبات مقدمة العلامة السيد سليمان الندوي المتوفى سنة ١٣٧٣ رحمه الله تعالى، وهي مقدمة مهمّة لعالم متمكن مُنْصِف، وفيها الكشف عن كيفية وصول نسخة هذا الكتاب الأصلية إلى الهند ثم إلى المكتبة الآصفية بحيدرآباد حيث هي الآن، وفيها بيان اغتباط بعض علماء الهند بهذا الكتاب، ونسخه والنقل منه، وفيها رسم لجهد المحقق الشيخ عبد الصمد رحمه الله تعالى في نشر هذا الكتاب، إلى غير ذلك من المعلومات المهمة. ومع ذلك جرى حذف هذه المقدمة من الطبعات الباكستانية!

٤ ـ إثبات جميع الصور المأخوذة عن النسخة الأصل، وهي تسع صور أثبتها المحقق الشيخ عبد الصمد شرف الدين في الطبعة الأولى، وأشار إلى أرقامها في مقدمته، ولكن سقطت بعض الصور في الطبعات الباكستانية.

٥ ـ نظراً لأن الطبعة الأولى ومصوراتها بقيت متداولة في أيدي العلماء والباحثين وجرى الاعتماد عليها في النقل والعزو، فإنه حين أعدنا صفّ الكتاب، أثبتنا أرقام صفحات الطبعة الأولى السابقة، حتى يتيسَّر الاستفادة من الطبعتين مع سهولة الوصول إلى المطلوب.

بقيت أمنية واحدة كنا نودّ لو تحققت، وهي أن محقق الكتاب الشيخ عبد الصمد رحمه الله تعالى، أشار في مقدمته (ص ٣٠) أنه عمل فهارس مفيدة للكتابة: مثل فهرس الأعلام، والكتب، والأماكن، والفرق، وأنه ينوي عمل فهرس عام للموضوعات مرتب على حروف المعجم، وأن هذه الفهارس لم يتيسر طبعها لضيق الوقت.

ونحن لو كنا وقفنا على هذه الفهارس لما تردّدنا في إلحاقها بهذه الطبعة، ولن نتردد في المستقبل بإذن الله تعالى.

هذا، وقد صدرت دراسات عن هذا الكتاب مهمَّة، فيها بيانٌ لمكانة هذا الكتاب وأصالته، منها:

١ ـ «منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري» للدكتور محمد حُسْني الزَّين، صدر

الكتاب عن المكتب الإسلامي ببيروت سنة ١٣٩٩ .

٢ ـ «جذور علم الاستغراب، وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية» للدكتور محمود ماضي، صدر الكتاب عن دار الدعوة بالإسكندرية سنة ١٤١٦ .

٣ ـ «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» للأستاذ مصطفى طباطبائي، وفيه الفصل الثامن بعنوان (ابن تيمية النقاد الكبير للمنطق) وهو فصل مهم ذاخر بالفوائد.

إلى غيرها من الدراسات التي لم أقف عليها.

هذا موجز القول في تقدمة هذه الطبعة، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يعم بها النفع، ويجزل المثوبة لكل من أسهم في نشر هذا الكتاب النادر، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الناشر والمراجع

فهـــرس كتاب الرد على المنطقيين

الموضوع — الصفحة

مقدمة المراجع ٥
مقدمة العلامة السيد سليمان الندوي ١٥
مقدمة الناشر ٢٣
مقدمة المصنف ٤٥
ملخص أصول المنطق واصطلاحاته ٤٦
الكلام في أربع مقامات ٤٨

المقام الأوّل

في رد قولهم «إن التصورات لا تُنال إلا بالحد» ٤٩

وجوه الأدلة على بطلانه

الأول: أساس المنطق القول بلا علم ٤٩
الثاني: تعريف المحدود بحد آخر يستلزم الدورَ ٤٩
الثالث: تُتَصَوَّر مفردات العلوم بغير الحدود ٤٩
الرابع: لا يُعلم حدّ مستقيم على أصلهم. ٥٠
الخامس: الحد الحقيقي إما متعذر وإما متعسر ٥٠
السادس: معرفة الأنواع بغير حد أولى من معرفة ما لا تركيبَ فيه ٥٠
السابع: سَبْقية تصورِ المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه ٥١
الثامن: إمكان تصور المعنى بدون اللفظ ٥٢
التاسع: جميع الموجودات يتصورها الإنسان بمشاعره فقط ٥٢

الموضوع — الصفحة

العاشر: لا يمكن النقض والمعارضة إلا بعد تصور المحدود بدون الحد ٥٣
الحادي عشر: البداهة والنظر ليسا من لوازم المعلومات ٥٥

المقام الثاني

في رد قولهم «إن الحد يفيد العلم بالتصورات» ٥٦
رأى الإمام الغزالي في المنطق ٥٦
فائدةُ الحدِّ عند المتكلمين ٥٦
اعتراف الغزالي باستعصاء الحد في «معيار العلم» ٦١
الرد على كلام الغزالي ٦٤
صناعة الحد وضع اصطلاحي غير فِطْري. ٦٨
خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية . ٧٣

وجوه الأدلة على بطلانه

الأول: الحد لا يفيد معرفة المحدود..... ٧٤
بدعة ذكر «الاسم المفرد» ـ استطراد..... ٧٧
الثاني: خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم. ٧٩
الثالث: لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد ٨٠
الرابع: معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط ٨١
الحد قد يُنَبِّه تنبيهاً ٨١

الموضوع	الصفحة
اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصوَّر بذاته	٨٥
التحقيق السديد في مسألة التحديد	٩٠
مطلوبُ السائلِ المتصوِّرِ للمعنى الجاهلِ بدلالة اللفظ عليه	٩٠
الترجمة وأحكامها	٩٠
معرفة الحدود الشرعية من الدين	٩١
أقسام الحدود اللفظية	٩٣
الاجتهاد والتأويل	٩٥
فصل: مطلوبُ السائلِ الغيرِ المتصوِّرِ للمعنى الجاهلِ باسمه	٩٧
الخامس: التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة	١٠٣
السادس: التفريق بين الذاتي والعَرَضي باطل	١٠٤
الكلام على الفرق بين الماهية ووجودها	١٠٦
الكلام على التفريق بين الذاتي واللازم	١١١
السابع: اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض	١١٥
الثامن: اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتي واللازم غير ممكن	١١٨
التاسع: توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدورَ	١١٩
أبحاث في حد العلم والخبر	١٢٢

المقام الثالث

الموضوع	الصفحة
في رد قولهم «إن التصديقات لا تُنال إلا بالقياس»	١٢٩
حصر حصول العلم في القياس قولٌ بغير علم	١٣٠
الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض	١٣٠
بطلان منعهم الاحتجاجَ بالمتواترات والمجرَّبات	١٣٣
إنكار المتواترات هو من أصول الإلحاد	١٤٠
شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية	١٤٢
بطلان دعواهم: لا بد في البرهان من قضية كلية	١٤٨
فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من مقدّمتينِ	١٥١
القضايا الكلية تُعلم بقياس التمثيل	١٥٦
دعواهم في البرهان أنه يفيد العلوم الكمالية	١٦٤

وجوه الأدلة على بطلانه

الموضوع	الصفحة
الأول: البرهان لا يفيد العلم بشيء من الموجودات	١٦٦
الثاني: لا يعلم بالبرهان واجب الوجود إلخ	١٦٧
الثالث: ليس العلم الإلّهي عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق	١٦٨
إيراد لابن المطهر الحِلِّي وتخطئةُ المصنف له عليه	١٦٨
العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بموجود	١٧٢
الرابع: العلم الرياضي لا تكْمُل به النفوسُ، وإن ارتاضت به العقولُ	١٧٥
الأسباب المُغْرية بالاشتغال بالعلم الرياضي وما أشبهه	١٧٨

الموضوع	الصفحة
العلم الإلٓهي عندهم ليس له معلوم في الخارج	١٧٩
الخامس: كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله، فضلاً عن كونه يحصُل بمجرد علم الفلسفة	١٨٠
مآخذ علوم ابن سينا وشيء من أحواله	١٨٣
تزييف القول بأن الإيمان مجرد معرفة الله	١٨٨
السادس: البرهان لا يفيد أموراً كلية واجبةَ البقاء في الممكِنات	١٩٠
الاستدلال بالآيات وبقياس الأولى في القرآن	١٩٤
شَنَاعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة القياس	٢٠٠
(انتهى الوجه السادس من المقام الثالث)	٢٠٢
فصل: أقوال المنطقيين في الدليل والقياس	٢٠٢
بطلان حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتمثيل	٢٠٥
الاستدلال بالكلي على الكلي وبالجزئي على الجزئي الملازِم له	٢٠٦
فصل: إبطال قولهم «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين»	٢١٠
المنطق أمر اصطلاحي وضعه رجلٌ من اليونان	٢٢٠
مقالات سخيفة للمتفلسفة والمتصوفة في الأنبياء المرسلين	٢٢٦
حقيقة شخصيات أرسطو والإسكندر وذي القَرنين	٢٢٩
مزيد الكلام على تحديدهم الاستدلال بمقدمتين فقط	٢٣١
الإمام الغزالي وعلم المنطق	٢٣٨
تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل	٢٤٤
عود الاقتراني والاستثنائي إلى معنى واحد	٢٤٨
فصل: قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة	٢٥٢
إشكالات أوردها نُظَّار المسلمين على قياس التمثيل	٢٥٣
رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل	٢٥٥
حقيقة توحيد الفلاسفة ـ رد قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»	٢٥٨
كون لفظ «التركيب» مجملاً يطلق على معان	٢٦٦
دليل نفاة الصفات وردُّه	٢٦٨
رد القول بأن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن	٢٧٦
تمثيل التقسيم الحاصر في مسألة الرؤية	٢٨١

المقام الرابع

الموضوع	الصفحة
في رد قولهم «إن القياس يفيد العلم بالتصديقات»	٢٩٠
كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً	٢٩٢
ليست شريعة الإسلام موقوفةً على شيء من علومهم	٣٠٢

الموضوع	الصفحة
من بدع المتكلمين ردُّهم ما صح من الفلسفة	٣٠٥
تقابلهم لمنكِري تأثير حركاتِ الفلك في الحوادث مطلقاً	٣١٤
حقيقة ملائكة الله تعالى و«عقول» الفلاسفة	٣٢٠
أرسطو ومشركو اليونان	٣٢٨
حَرّانِ ـ دارُ الصابئة	٣٣٣
قُسْطنطين أولُ مَلِك أظهر دين النصارى	٣٣٥
فصل: القياس مع صحته لا يُستفاد به علم بالموجودات	٣٣٩

وجوه الأدلة

الموضوع	الصفحة
الأول: بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية	٣٤٥
الكلام على قول الخليل عليه السلام «هذا ربي»	٣٥٠
رد لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي	٣٥٢
أغاليط المتكلمين والمتفلسفة	٣٥٦
توحيد واجب الوجود عند الفلاسفة	٣٥٩
الثاني: إن المعيَّن المطلوبَ علمُه بالقضايا الكلية يُعلم قبلها وبدونها	٣٦١
طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد	٣٦٤
محاولتهم معارضة الفِطَر وتعاليم الرسل	٣٦٨
المقدمات الخفية قد تنفع بعضَ الناس وفي المناظرة	٣٧٣
اختلاف الفلاسفة فيما بينهم	٣٧٧
كلام النُّوبَختي في الرد على المنطق ـ كتاب «الآراء والديانات»	٣٨٣

الموضوع	الصفحة
الثالث: عدم دلالة القياس البرهاني على إثبات الصانع	٣٨٩
الكلام على علة الافتقار إلى الصانع	٣٩٠
الكلام على جنس القياس والدليل مطلقاً	٣٩٣
الرابع: التصور التام للحد الأوسط يُغني عن القياس المنطقي	٣٩٦
كل تصور يمكن جعله تصديقاً وبالعكس	٤٠١
الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية	٤٠٦
السادس: من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس	٤٠٨
السابع: الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل	٤٠٩
الميزان المنزَّل من الله هو القياسُ الصحيحُ	٤١٦
كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراني	٤٢٠
إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان	٤٢٢
الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف	٤٢٦
الثامن: ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية	٤٢٩
كون علم الهيئة من المجرَّبات إن كان علماً	٤٣٢
سنة الله التي لا تَنْتَقِض بحال	٤٣٤
المتواتر عن الأنبياء أعظمُ من المتواتر عن الفلاسفة	٤٣٦
كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين	٤٣٨

الموضوع	الصفحة
التاسع: الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما في القضايا المشهورة ـ وفيه ثمانية أنواع	٤٤٠
الأول: الكلام على تفريقهم بين الأوليات والمشهورات	٤٤٣
برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقاً	٤٤٦
فصل: برهان آخر للرازي على هذا التفريق	٤٦٠
الثاني: لا دليل على دعواهم أن المشهوراتِ ليست من اليقينيات	٤٦٤
بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات	٤٦٤
الثالث: في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها	٤٧٠
الرابع: خاصة العقل والفطرة استحسانُ الحسن واستقباحُ القبيح	٤٧٢
الخامس: في كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة	٤٧٤
السادس: في كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الإنسانية	٤٧٤
السابع: رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تُدرَك بقُوَى النفس	٤٧٤
الثامن: رد قولهم «إن العقل بمجرده لا يقضي في المشهورات بشيء»	٤٧٧
العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم	٤٨١
الحادي عشر: بطلان قولهم: إن القياس البرهاني والخَطابي والجدلي هي المذكورة في سورة النحل	٤٨٢
كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام	٤٨٦
محاولة قرنهم الفلسفة بتعاليم الأنبياء	٤٨٨
سبب نزول قوله تعالى «إن الذين آمنوا والذين هادوا ـ الآية»	٤٩٣
الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد ﷺ	٤٩٥
الصابئة ـ وصوابُ التحقيق عنهم	٤٩٩
اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن	٥٠٣
ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات، ورده	٥٠٧
الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثةَ من القرآن	٥١١
الثاني عشر: كون نفيهم وجود الجن والملائكة والوحي قولاً بلا علم	٥١٣
الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء	٥١٦
الرابع عشر: فساد جعلهم علومَ الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي	٥١٧
جَعْلُهم معرفة النبي بالغيب مستفادةً من النفس الفلكية وبيانُ فساده من عشرة وجوه	٥١٨
العاشر: كون الملائكة أحياء ناطقين لا صوراً خَيالية	٥٣٤
كون حصول العلم في قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة	٥٤٥
الفرق بين طُرُق متكلمي الإسلام وطرق الفلاسفة	٥٥٦
الفناء المذموم والفناء المحمود	٥٦١

الموضوع	الصفحة
مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحدٌ من المسلمين	٥٦٨
الشفاعة الشركية المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة	٥٧٠
حصر أقسام المدعوّين من دون الله ونفي كل واحد منهم	٥٧٣
قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم	٥٧٨
ليس توسط البشر عند الحنفاء كتوسط العُلويات عند الفلاسفة	٥٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة العلامة الدكتور السيد سُليمان النَّدْوى، مدير مجلة «مَعَارف»، أعظم كره، الهند.

كتاب الرد على المنطقيين

هذا كتاب لم يُنسَج على مِنْواله ولم يَسْبِق له نظير. فهو نقدُ ما قاله وأصَّله وأسَّسه أَرِسْطو حكيم اليونانيين في نقد أدلّة العقل وترجيح بعضها على بعض بأصولٍ وقواعدَ وقوانينَ تَعْصِمُ مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر وترتيب المعلوم لتحصيل المجهول، وسماها «علم المنطق».

نُقل هذا العلم في جملة ما نقل من العلوم اليونانية إلى العربية أيام حضارة العباسيين في القرن الثالث للهجرة، بأيدي نَقَلة السُّريانيين والعِبْرانيين كما نعرفُ خبرَه في كتاب «الفهرست» لابن النَّديم البغدادي الموجود في آخر القرن الرابع. فنقل هذا العلم باباً باباً وفنًا فنًّا حتى تم كله وحَصَل جُلّه عند عارفي اللغة العربية.

ولم يزل علماء المنقول من أئمة الدين من المفسّرين والمحدثين والفقهاء في مَعْزِلٍ منه، حتى حَرَّم منهم من حَرَّمه، ونسب إلى الزندقة مَنْ نَظَر فيه، حتى إن جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ ـ وقد كان علماء المسلمين تبقَّروا في هذه العلوم وتوسعوا في معرفة حقهم من باطلهم ـ وَضَع رسالة في تحريم علم المنطق.

وقد كان علماء الإسلام قبل أبي حامد الغزالي على فرقتين: فرقة اعتكفوا للمنقول من التفسير والفقه والحديث، وأخرى للمعقول من العلوم الطبيعية والإلّهية والرياضية وغيرها. وقد كانت بينهم حربٌ عَوان يَشُنُّ بعضهم على بعض غارةً شعواء،

وبينهما عداوة وشحناء. فيحسب علماءُ المنقول حكماءَ المعقول ملاحدة وزنادقة، وينسب الحكماء إليهم من الجهل بالحقيقة والجحود بما يثبت عند العقل من الحق.

فقام ناس زمن الدَّيالمة وأرادوا التوفيق بين الفِرْقتين والتطبيق بين العِلْمين، وهم مؤلفو «رسائل إخوان الصفاء» وأمثالهم. فقالوا: ما جاد به الحكماء وما جاء به الأنبياء دين واحد وكلاهما حق. فأصَّلوا ما قال الحكماء وأوَّلوا ما جاء به الأنبياء وردُّوه إلى أقوالهم وتعاليمهم، وهم الباطنية والإسماعيلية. وفي آخرهم أبو علي ابن سينا الذي وَلَده الإسماعيلية وتربَّى وترعرع في حُجورهم، كما قال ابن سينا عن نفسه (راجع ترجمته في «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، وانظر في هذا الكتاب في صحيفة ١٨٣).

ثم جاء الغزالي من فقهاء الشافعية زمن ملوك السَّلاجِقة من أهل السنة، والباطنيةُ في جِبالهم يَحْملون على شيوخ أهل السنة بشِكَكهم وخَنَاجرهم وعلى شبيبتهم بشكوكهم ودفاترهم، فتزلزل عالَمُ الإسلام وزلت أقدامُ الأفهام وضلت آراء حملة الأقلام. فقام الغزالي أحسن قيام، وتسلَّح بسلاحهم وتدرَّع بدروعهم، واختار حقَّهم وردَّ باطِلَهم، فمنع ثغورَ الدين عن غاراتهم. وكتب وألف ووضع كتباً ورسائلَ ومجلداتٍ في توفيق الرأيين، فخلط بين العِلْمين وآخى بين الحزبين (راجع الكتاب، صفحة ٢٣٨ و٢٣٩). فنشأ به متكلّمون غرَّهم زَخْرَفة القول ومموَّهات العقول، فتفرقوا فِرَقاً واختلقوا أقوالاً وهم يَحْسَبون أنهم يُحسنون صُنْعا (راجع هذا الكتاب، صفحة ١٨٣ ـ ١٨٩).

ثم قدَّر الله تعالى لهذه الأمة المرحومة من علماء الدين رجلاً نافذَ البصيرة غَيوراً على الدين عارفاً بكتاب الله وسنة رسوله وعالماً بأقوال الحكماء ومميّزاً بين حقهم وباطلهم وعارفاً بفنون الحكمة كلها وآراء عقلائهم كلهم ولم يقصُر علمُه على أرسطاليس وشارحه ابن سينا بل نظر في علوم جميع طبقاتهم وعرف أفكارَ فرقهم وطوائفهم وأساكلهم، فرد هذا بهذا ورَجَّح ذاك بذاك. وهو العلامة الإمام الحافظ ابن تيمية صاحب هذا الكتاب.

قد بسطتُ في مقالتي في رد مَنْ قال إن حكماء المسلمين لم يكونوا إلا خَدَمَة لأرسطو التي ظهرت في مجلة «الثقافة الإسلامية» الصادرة في حيدرآباد الدكن بالإنكليزية، المجلد الأول، سنة ١٩٢٧ م. فعدّدت مواضعَ ذكر فيها ابن تيمية فلاسفةَ اليونانيين وآراءهم وفنَّد آراء ابن سينا وجَهَّله وقال فيه: إنه لا يعرف غير أرسطو. وقد أكثر هذا المعنى في كتابه.

وترى في هذا الكتاب ما يدل على أن ابن تيمية له ولوعٌ بكتاب «المعتبر» لأبي البركات البغدادي، وجمعت فيما كتبتُ في آخر كتاب «المعتبر» الذي طبعَتْه دائرة المعارف العثمانية أقوالَ الإمام فيه وفي كتابه في هذا الكتاب وكتابه المعبَّر «ببيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، و«منهاج السنة». فأكثر الثناء عليه، وأخذ منه مسائل استحسنها والقول بتسلسل حوادثَ لا أول لها. فأولُ من قال بهذا أبو البركات في «معتبره»، واتبعه فيه ابن تيمية، فقلَّ من كتبه ومقالاته إلا وفيه تصريح بهذه المسئلة، وقد عابه معاصره الأستاذ الإمام السبكي في قصيدته بقوله بهذه المسئلة[1].

وأبو البركات هذا لم يقلد أرسطو تقليدَ ابن سينا. فقال ابن تيمية في هذا الكتاب: «وأبو البركات وأمثاله قد رَدّوا على أرسطو ما شاء الله». والجزء الأول من

(١) هذا ما قال السبكي في قصيدته:

يَرَى حوادثَ لا مبدا لأولها ... في الله، سبحانه عما يَظُنُّ به

وهذا ما رده به الشيخ محمد اليافعي الشافعي اليمني:

وخالقٌ قبل مخلوق يكوّنه ... وقاهرٌ قبل مقهور يكونُ به
وراحمٌ قبل مرحوم فيرحمه ... ورازقٌ قبل مرزوق بأَضْرُبه
عن أمره صَدَر المخلوق أجمعه ... والأمر ـ ويحك ـ لا شك يقوم به
وقد تكلم ربُّ العرش بالكتب الـ ... ـمنزلات كلاماً لا شبيه به
ولم يزل فاعلاً أو قائلاً أزلاً ... إذا يشاء، فارضَ به
هذى حوادثُ لا مبدا لأولها ... بالنصِّ فافهمه يا نَومانُ! فانتبه

الناشر

كتاب «المعتبر» يشتمل على المنطق. وأبو البركات هذا هو الذي فَتَح الباب للنقد على منطق أرسطو. واتبعه ابن تيمية في هذا الكتاب وزاد عليه ما جادَتْ به قريحته الوقَّادة وطبيعته النقَّادة، وقلمه السيَّال وعقله الفعَّال.

وإذا أنعمت النظر في هذا الكتاب تجد مسائلَ منطقية وفلسفية ابنُ تيمية أبو عُذْرتها، وهي تطابق كل المطابقة بما قال فلاسفة الأفرنج في هذا العصر في بعض مسائل المنطق والفلسفة. فمَناطقة المسلمين كلهم اتبعوا أرسطو في جعل الكليات أصلَ العلم وترجيحِ ما سموه برهانيات وحطِّ الشأن من الاستقراء، حتى قال العلماء الأفرنج: إن مِلْ (Mill) المنطقي الإنكليزي هو الذي هذَّب الاستقراءَ ووضع المنطق.

فمما يجب عليّ في هذه الوجيزة الإلماعُ به هو ما قال المصنف في حقيقة الحدّ والجنس والفَصْل واللزوم، وحقيقة العلة والقياس والاستقراء، والاستدلال بالمشهورات، والاكتفاء بمقدمة واحدة في القياس، وغيره من المباحث العَويصة التي حلَّ المصنف مُشْكلها ببيان واضح ودليل راهن. وما قال في العلة واللزوم هو عينُ ما قاله هيوم (Hume) الفلسفي في كتبه. ومسئلة اللزوم والعِلّية من المسائل العويصة التي ضلّت في واديها الأفهام ونبعت من عيونها ضلالاتُ الطبائعيين من أهل الإلحاد. وكم لهذا النابغة في الكتاب من نوادرَ لم يَسْبقه إليها أحدٌ، رضي الله عنه.

النسخة

ونسخة هذا الكتاب الأصلية التي هي أم النسخ الهندية كلها: يمانيةٌ، عليها خطُّ بعض أئمة الزَّيدية. والذي عَلِق بذهني في شأن هذه النسخة أنها نُقلت في ضمن الكتب التي جَلَبها الملكُ الإمام النواب صدّيق حَسَن خان ملك بُوفال من اليمن. وتبعثرت كتبه بعد وفاته، فانتقل هذا الكتاب بيد الكتبي أحمد المكيّ إلى المكتبة الآصِفية بحيدرآباد الدكن. والذي يدل على أن هذا الكتاب كان عند النواب الإمام ذكرُه في كتبه واقتباسُ عباراته في مصنفاته.

وأول من تنبَّه لهذا الكتاب في هذه الديار حضرة الأستاذ المؤرخ الإمام شِبْلي النُّعماني. فتجد في رسائله المعروفة بـ«مكاتيب شبلي» إلماماً بهذا الكتاب وأمرَه باستنساخه ووجودَ نسخة منه عنده وهي الآن في كتبخانة ندوة العلماء بلكناؤ ضمن كتبه الموقوفة عليها. وللأستاذ مقالاتٌ في خطأ منطق اليونانيين نشرت بمجلة «الندوة» سنة ١٩٠٤ وهي مقتَبَسة من نفس هذا الكتاب.

وأخذت نُسخ أخرى من هذه النسخة الآصفية استنسخها في الهند بعضُ المولَعين بالكتب النادرة مثل الطبيب نور الدين القادياني، والشيخ بير صاحب جهندا بالسند.

والنسخة الآصفية عندي هي النسخة الأصلية التي أملاها الشيخُ الإمام ابن تيمية، ودوّن ما أملاه الشيخ صاحبه محمد بن أحمد بن حسن الشافعي. فتجد خطها خطّاً عربياً، وفيها حذف وزيادة وقَطْع وإصلاح بعضِه على الهوامش وبعضِه بين السطور، وذلك لا يصحّ إلا للمؤلف نفسه. وفي آخر النسخة «بلغت مقابلةً بأصل المصنف بخطه المقروء عليه في سنة ثمان وعشرين وسبع مئة، وقد قرأتُ عليه أوائل هذه النسخة وكَتَب بخطه على هوامشها زيادات».

والنسخة غير مرتّبة بلا تقسيم على الأبواب والفصول، وقطعٌ وزيادةٌ لا يتنبَّه لها إلا العالم الناقد البصير. فلما عُيِّن الأستاذ الشيخ عبد الحميد الفَرَاهي صاحبُ «نظام القرآن» أستاذاً بدار العلوم بحيدر آباد الدكن، أخذ النسخة واستنسخ نصفها بيده بقلم الرصاص، ووَضَع كل فقرة بموضعها من الكتاب، وبوّب وفصّل وكتب العناوين على الهامش. ثم خرج من حيدر آباد ولم يتم الكتاب. وناولني نسختَه هذه لأقوم بما لم يتم. فقلّدتُ هذا العملَ أحد أصحابي، أبا الجلال الندوي، بدار المصنفين. فأخذ بإتمامه ونَقْل الناقص من نسخة ندوة العلماء المذكورة. فكملت النسخة ولم يتم العملُ.

ثم أرادت دائرة المعارف العثمانية طبعَ هذا الكتاب، فاستشارَتْني في هذا الشأن، فأشرتُ عليها أن تُنيط هذا العمل ذلك العالمَ الندوي، فلبّتْه ودَعَتْه وقلَّدته هذا العمل. فقام بما نَقَص من العمل. ولكن لم يكن هذا الشرفُ أتيح لدائرة المعارف، فتُركت النسخة سُدى والأوراقُ منتشرة والصحفُ مبعثرة.

ثم قدّر الله تعالى لهذا العمل الجليل صديقي الفاضل عبد الصمد بن شَرف الدين الكتبي أن يقوم بما لم تقم به الدوائرُ والإداراتُ. فاشترى النسخةَ واستخدم مصحّحَيْنِ من مصحّحي الدائرة أن يهتمّا بالنقل والتصحيح والمقابلة، ولكنهما كما نبّأني الصديق الفاضل لم يهتما بالأمر أحسنَ اهتمام. فأخذَتْه الغَيرة على العلم فاعتَنَى به أحسنَ اعتناء، وقام بطبعه في مطبعته القيّمة، وأصلح وصحّح وكتَبَ تعليقاتٍ وملحقاتٍ، ولكن لم يَسُدَّ الخللَ والخطأ كما أراد وينبغي، ولكنه جَعَل الكتابَ بحيث يستفيد منه المستفيدون ويخدُمُه العلماء الناقدون في المستقبل. فشكر الله تعالى جميله وجزاه أحسنَ الجزاء.

كتبتُ هذه العُجالة وأنا على وَشَك الرحيل غداً وممتطٍ ظهرَ الباخرة إلى الحجاز، فأُزْجي إلى القراء ما تيسَّر لي في سُويعات. فإن أتاح الله تعالى بعد عودتي من السفر عودتي إلى هذا الموضوع أوفِّ حقَّه إن شاء الله تعالى. والسلام خيرُ ختام.

بَمْباي
غرة ذي قَعْدة سنة ١٣٦٨ هـ
٢٦ من أغسطس سنة ١٩٤٩ م

أنا المستعين بحبل الله القوي
سليمان الندوي
القاضي بالمحكمة الشرعية ببُوفال

ومما قال صاحب هذه المقدمة في مقالته الإنكليزية بمجلة «الثقافة الإسلامية»، سنة ١٩٢٧ م:

An extract from the article

«MUSLIMS AND GREEK SCHOOLS OF PHILOSOPHY»

by Syed Sulaiman Nadvi, Islamic Culture, 1927

In concluding this brief note I must again mention the name of that unequal (led) genius who is known as Ibni-Taymieh. Though he was, a religious doctor, yet in reality he was the man who had come safe out of the enchanted house of philosophy. All his works are full of the bitter condemnation of philosophy and yet he was a great philosopher himself. He has amusingly described the confusion and amazement of the philosophers in his book «Kitabul- Aql wa'n-Naql». He has written a whole volume, «Ar-Raddu' alal-Mantiqiyin» in refutation of Aristotle's system of Logic. A perusal of the book gives the reader the impression that in reality he was the first founder of Mill's system of Logic and the fore-runner of Hume's Philosophy.

Ibn Taymieh's «Kitab Ar-Radd alal-Mantiqiyin» deserves the full attention of all lovers of Islamic Sciences. It is worthy of publication,... When the book comes to be translated into any European language the world will clearly realise that the research of the Muslims was not simply "yolked to Aristotle's chariot" but that they had paused at his fountain merely to quench their thirst on the way to the ultimate goal of Truth.



مقدمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليُظْهِره على الدين كلِّه، وكفى بالله شهيداً. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إقراراً به وتوحيداً. وأشهد أن محمداً عبدهُ ورسولُه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً مَزِيداً.

أما بعد، فإن لعبقريّ الإسلام، مجدِّدِ القرن الثامن، الإمام الأعظم، تقي الدين أبي العباس أحمدَ ابن تيميّة في خِزانة الكتب الآصِفية بحَيْدر آباد الدَّكَّن أثرٌ مهمٌّ وسِفْر قيِّم لا يَكاد يوجَد على وجه الأرض اليوم نسخةٌ منه سواها إلا ما نُسخ منها. ألا وهو كتاب «الردّ على المنطقيين»ـ مخطوط نادر سالم كامل، من قسم الكلام، رقم ٢١٩ .

ومصنفه هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخَضِر بن علي بن عبد الله الشهير بابن تيميّة الحرّاني، المولود بحَرّان سنة ٦٦١، والمتوفي بدمشق سنة ٧٢٨ هـ.

موضوع الكتاب

كتاب «الرد على المنطقيين». وما أدراك ما كتاب «الرد على المنطقيين»! كتاب يبحث عما اتخذوه أساساً للفكر البشري منذ أقدم العصور قبل الإسلام، وتطوّراته في عهد الإسلام إلى عصر المصنف، ويبيّن ما لذاك الأساس في الأفكار الإسلامية والعلوم الشرعية من عميق الأثر وعظيم السلطان، ثم يكشف ما فيه من فساد وعوج بتحقيق دقيق وبصيره نافذة وجُرأة نادرة المثال. كتاب يفرّق بين الحق والباطل ويميّز بين الصحيح والفاسد ويَهْدي إلى صراط مستقيم، ويَقْذِف بالحق على الباطل فيَدْمَغُه فإذا هو زاهِق.

قام مصنفُه أمامَ جيش كثيف من شُبُهات مشكِّكة وظنون كاذبة وبدع مُضِلّة ومحدَثات مزخرَفة، فحمل عليه حملاتٍ صادقةً متسلّحاً بسلاح لا ينكسر ومتدرّعاً بدِرْع

العالمَ الإسلاميَّ المتحيِّرَ من الظلمات إلى النور. قابل وَحْدَه أساطينه العظامَ ونازل فرداً صَناديده الجسام وهو رابطُ الجأش ثابتُ الجَنان غير هَيَّاب ولا مِحْجام. فإن سألتَ عن سِرّ هذا الإقدام القاهر والهجوم الظاهر تجده مضمَراً في الاعتصام بكلام مهيمن طاهر، ونور ساطع باهر، وميزان عادل غير جائر، ذلك الكتاب لا ريب فيه، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميد. ولقد صدق القائل حيث قال:

لا تَخشَ من بِدَع لهم وحوادثٍ	ما دمتَ في كَنَف الكتاب وحِرْزِهِ
من كان حارسُه الكتابُ ودِرْعُه	لم يخشَ من طعن العدوّ ووَخْزِهِ
لا تَخشَ من شُبهاتهم واحمل إذا	ما قابلتْك بنَصره وبعزِّهِ
والله ما هاب امرؤ شُبُهاتِهم	إلا لضَعْف القلبِ منه وعَجْزِهِ

وقد أطْلَعَنا المصنف رحمه الله على طريقته، بل قد ضَرَب لنا قاعدةً كليةً هي معيار صالح وميزان صادق يوزَن به كلُّ ما حدث أو سيحدث من آراء ومعتقداتٍ أو أفكارٍ ونظريات أو قضايا ومقالاتٍ لمِلَّة من الملل أو نِحْلة من النِّحَل في زمن من الأزمان، حيث قال في بعض مصنفاته:

«إن الواجب طلبُ علم ما أنزل الله على رسوله من الكتاب والحكمة، ومعرفةُ ما أراده بألفاظ القرآن والحديث كما كان على ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومَنْ سلك سبيلهم. ثم إذا عَرَف ما بيّنه الرسولُ نَظَر في أقوال الناس وما أرادوه بها، فعُرِضَتْ على الكتاب والسنة لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة له. والعقل الصريح دائماً موافقٌ للرسول لا يخالفه قطّ، فإن الميزانَ مع الكتاب، والله أنزل الكتاب بالحق والميزان. فهذا سبيل الهدى والسنة والعلم». وقال أيضاً: «الألفاظ نوعان: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله. فيعرف معنى الأول ويجعل ذلك المعنى هو الأصل، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويردّ إلى الأول. هذا طريق أهل الهدى والسنة».

ولقد أوتي المصنف رحمه الله حظاً وافراً من هذه الحكمة وسُلّط على استعمالها

كل التسليط، والله يؤتي الحكمةَ من يشاء، ومن يُؤْتَ الحكمةَ فقد أوتي خيراً كثيراً. وهذه إشارة إلى خلاصة ما في الكتاب، أما تفصيله فموضوع بحث مستوعَب ونقد تحليليّ مستفيض لا نستطيع القيام بحقه الآن وقد تأخر صدورُ الكتاب غايةَ التأخير.

حياة المصنف

ولا يكمل الكلامُ على كتاب بدون الكلام على حياة مصنفه، ولوددِنا استيفاءَ الكلام على ذلك ولكننا نؤجّله إلى فرصة أخرى ونحيل القارىء على مصادرها المعروفة، مثل «العقود الدرّية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة» لتلميذه الرشيد الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي، صاحب «الصارم المُنْكِي في الرد على ابن السُّبْكي»، المتوفى سنة ٧٤٤ هـ، ط. مصر سنة ١٣٥٦ هـ؛ و«القول الجلي في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي» لصفي الدين الحنفي البخاري؛ و«الكواكب الدرية في مناقب الإمام ابن تيمية» للشيخ مَرْعِيّ بن يوسف الكَرْمي الحنبلي، المتوفى سنة ١١٣٣ هـ، كلاهما ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ.

وقد ترجم له جماعة، منهم تلميذه الحافظ شمس الدين الذهبي، صاحب «تاريخ الإسلام» الكبير، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ؛ وتلميذه الحافظ عماد الدين ابن كثير، صاحب «البداية والنهاية»، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ؛ والحافظ ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ في «طبقات الحنابلة» والحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ في «الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة»، ط. حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٨ هـ، ج١، ص ١٤٤ـ ١٦٠. وقد أوردَتْ «دائرةُ المعارف الإسلامية» للمستشرقين المطبوعة بأوروبا ترجمة الشيخ فما أنصفَتْه، وأصحُّ منها ما كتبه المستشرق الألماني «غولدزيهر» في مقالته على «ابن تيميّة» في المجلد السابع من «دائرة معارف الديانة والأخلاق» الإنجليزية للمستر هيستنج، ط. أيدمبرو سنة ١٨١٤ م.

وصف النسخة الخطية

ونسخة الآصفية كتبها بعضُ تلامذة الشيخ المصرَّح اسمه بآخر الكتاب، وهو محمود بن أحمد بن حسن الشافعي. كتبها بخط النسخ الجلي المسلسَل، ممتدِّ الحروف مستديرةِ الزوايا غير منقوطة إلا قليلاً، ومحلّى في كثير من المواضع بفضول

النقط والعلامات يضلل القارِىء، بحبر أسود ضارب إلى الحمرة قليلاً على ورق متين أسمر اللون خفيفه، بالقطع الكبير. عدد صفحاتها ٥٤١ بترقيم حديث بقلم الرصاص بالأرقام الأردوية. أما الترقيم الأصلي فبالحبر بالحروف الأبجدية على كل ورقة دون الصفحات، فآخر الورقة «رعج» أي ٢٧٤. وطول الصفحة ١٠ قراريط أو ٢٥ ١/٢ سنتيمتراً، وعرضها ٧ قراريط أو ١٧ ٣/٤ سنتيمتراً. وطول المكتوب منها ٧ ٥/٨ قراريط أو ١٩ ١/٤ سنتيمتراً، وعرضه ٤ ٣/٤ قراريط أو ١٢ سنتيمتراً. وعدد السطور في كل صفحة يختلف ما بين ١٨ و٢٥ سطراً، وعامته ٢٠ و٢١ و٢٣ سطراً.

الغلاف

وعنوان الكتاب على الغلاف: «كتاب الرد على المنطقيين للشيخ الإمام الحافظ أبو (كذا) العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحرّاني المعروف بابن تيمية عفا الله عنه بمنه وكرمه». وكُتبت عليه عبارات أخر في ذكر من ألّف في الرد على المنطقيين، وقصيدة في ذم المنطق (وقد نقلها ابن القيم رحمه الله تعالى في «مفتاح دار السعادة» ج١، ص ١٦٦، مع اختلاف يسير)، وفي عرضه بعضُ الأدعية، نضرب عن إعادة ذلك صفحاً في هذه العُجالة اكتفاءً بصورته في أول الكتاب.

على الهوامش

والكتاب قد تناولته أيدٍ متعددةٍ توجد آثارُها على هوامشه بخطوط مختلفة بين عنوانات لبعض المباحث وتعليقاتٍ على بعض المواضع وتكرارِ بعض الكتابات سيما كتابات الشيخ، وكتب عليها شيء كثير من تصحيح الكتاب عند المعارضة من قَبِيل استدراك السَّقَطات، والإضافات، واختلافِ بعض القراءات. وفي مواضع من المتن والحواشي قد ضُرب المكرَّرُ من العبارات وغُيّر ما اقتضى التغييرُ وأعربت بعضُ الكلمات.

المقابلة بأصل المصنف

وجاء في الصفحة الأخيرة (انظر الصورة): «بلغت مقابلةً بأصل المصنف بخطه المقروء عليه رضى الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبع مئة، وقد قرأتُ عليه أوائلَ هذه النسخة، وكَتَب بخطه على هوامشها زياداتٍ له، إلخ». وكفى بذلك جلالةُ قَدَر هذه

النسخة وعِظَمُ شأنها. فقد ثبت أن النسخة كتبت في حياة المصنف رحمه الله تعالى؛ وأنها قوبلت على أصل المصنف بخطه المقروء عليه؛ وأن مقابلتها قد انتهت في سنة ٧٢٨ ـ سنة وفاة المصنف ـ بل متصلاً بعد وفاته وكانت في ٢٠ ذي القعدة منها؛ وأن أوائلها قد قرأت على المصنف، فجاء على هامش ص ٧٥ «بلغ على مؤلفه رضى الله عنه»؛ وأن المصنف رحمه الله تعالى قد كتب على هوامشها بخطه الشريف؛ وأن من تلك الكتابات ما هو زياداتٍ له على أصل تصنيفه، فاحتوت على موادّ لا توجد فيه، وذلك ما امتازت به هذه النسخة على نسخة المصنف بخطه.

خط المصنف

تفحَّصنا عن خط الشيخ وكتابته فوجدناها في عدة مواضع من أوائل الكتاب. وجدناها في صفحات ٥، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٨، ٤٢، ٤٥، ٤٩، ٥٥، ٦٢ و ٦٥. وخطه مطابق لخط إمضائه الذي نُشِرَتْ صورتهُ بأول رسالة «الاجتماع والافتراق في الحَلِف بالطلاق» ط. الأستاذ محمد عبد الرزاق حمزة، مصر سنة ١٣٤٢ هـ. وإنا لَنُتحف القارىء بصُوَر فوتوغرافية لخمس صفحات هامّة من الكتاب قد تجلّت فيها كتابةُ الشيخ بخطه الشريف تحفةً ثمينةً وهديةً فاخرةً لمن يقدّر قدرها، وهي صفحات ١٠، ٢٩، ٤٥، ٥٥ و ٦٥، مع صور غلاف الكتاب والصفحة الأولى والصفحتين الأخيرتين منه. والمقصود تمثيلُ الكتاب للقارىء بصورة تغني عن وصفه المسهَب.

ميزات خط المصنف

لخط الشيخ رحمه الله ميزة لا تخفى على من دَرَسه بإمعان وتَظْهَرُ منه شخصيتهُ البارزةُ غايةَ الظهور شأنَ خطِّ أي إنسان. فإنه يكتب بخط محكم، موجَز، سريع، يمكن وصفهُ بالإيجاز في تمام وبالسُّرْعة في وضوح، ويدل على ذهن وقّاد مفكّر، وقلب حيّ مِقْدام، وفكر ناضج سيّال، وبَنَان ذاتِ ثبات ومهارة. لا يكاد يُقرأ من شدة إيجازه، وإذا قرأ فلا يكاد يُنْكَر أو يُجْحَد. يكتب بقلم متوسط بين الغليظ والدقيق بحبر لونه أحمرُ أكثرَ من الأسود. وقد كتب الشيخ على حواشي الكتاب وبين سطوره حيث اقتضى المقام لاستدراك ما سقط من الكاتب أو تصحيح غلط أو زيادة بيان. وربما كتب كلمة أو كلمتين بخطه ثم استكمل الباقي من خط بعض الكتبة.

ميزات خط المصنف

ولنضرب مثالين لما أشكل من خطه. زاد الشيخ عبارة قدر ستة أسطر في عرض الحاشية اليمنى من ص ٤٥، وقد أعادها بتمامها بعضُ مَنْ طالع الكتاب بخطه بأسفل الصفحة (انظر الصورة). ووقع في السطر الثاني منها ما قرأه هذا الكاتب «ودخول من خرج منه منيٌّ فاسدٌ في قوله وإن كنتم جنباً فاطهروا»، ولكن كلمة «فاسد» لا تشبهها صورة ولا تستقيم معنى، بل هي أشبه بكلمة «فابْتَلَّ»، ولعل الشيخ يشير إلى ما أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة عن عائشة رضى الله عنها قالت: سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احْتلاماً، قال: «يغتسل»؛ وعن الرجل يرى أن قد احتلم ولا يجد البللَ، قال: «لا غُسلَ عليه» ـ الحديث. والمثال الثاني في عبارة كتبها في عرض الحاشية اليمنى من ص ٥٥ (انظر الصورة). فوقع في السطر الثاني منها كلمة لا تكاد تقرأ، وهي كلمة «قَوَّالون» حيث قال «وقوّالون بسبق الذاتي للماهية». وفي ابتداء السطر الثالث منها كلمة قد انطمس بعضها وقراءتها أصعب من الأولى، وهي «قوّالون» أيضاً حيث قال «وقَوَّالون بأنه لا يتأخر عن الماهية». ومن عسى أن يقرأها «قوّالون»! وحصلت هنا عجيبة إذا انحلّت انحلت الكلمة، وذلك كأن الشيخ قد أخطأ أولاً فكتب «وقوّال» بصيغة الإفراد ولكنه استدرك الخطأ حالاً، فإما أَنْ تَرَكَ اللامَ على حالها وكَتَب بعده «لون» أو ضَرَب على اللام بضربة خفيفة لا تظهر الآن في حالتها المطموسة، والله أعلم بالصواب.

تقسيم الكتاب

انقسم الكتاب في أربع مقامات كل منها أكبرُ من الذي قبله حتى الأخير منها قد احتوى على أكثر من نصف الكتاب، واشتمل كلٌّ منها على عدة وجوه الأدلة على بطلان دعوى من دعاوي أهل المنطق، وافتتح كل منها سوى الأول بكلام عمومي على سبيل التمهيد، واختتم المقام الثالث بزيادة ثلاثة فصول، وقد تخلل الكتابَ أبحاث شتى ـ وبعضها مكررة ـ على سبيل الاستطراد على عادة المصنف.

وضع هذه الطبعة وترتيبها

وقد كتب الكتاب من أوله إلى آخره بكتابة متصلة على مِنْوال واحد من غير فصل ولا عنوان. فكل ما تَرَى فيه من العنوانات في صُلب المتن أو في الحواشي فمن وَضْعِنا، وليس من المصنف، اللهم إلا قسماً من العنوانات قد اخترناها مما كُتِب على حواشي

الأصل وقد فاتنا الإشارة إليه بعلامة خاصة. وكذلك ما يوجد فيه من تفصيل المباحث وتقطيعها وترتيبها، وجميع ما فيه من علامات الوقف والابتداء المختلفة، وعلاماتِ أقوال القائلين والاصطلاحات الفنية بين قوسين صغيرين، وعلاماتِ العبارات المعترضة أو المفسّرة، وعلامتي السئوال والتعجب، وضبطِ الكلمات المهمة أو المشكلة فمن اجتهادنا وبذِمّتنا. والأرقامُ الصغيرة بين قوسين في صلب المتن تدل على أعداد صفحات أصل الكتاب. وما وضعنا كلَّ ذلك إلا تسهيلاً لاقتناء أبحاث الكتاب وتقريباً لفهم معانيه كما هو المعهود في أرقى فن الطباعة الحديثة في الغرب والشرق.

التصحيح والتعليق

أما الآيات فقد بالغنا في تصحيحها بعد عرضها على المصحف بالرسم المصري وإعرابها كلها أو بعضَها المشكلَ وترقيم أعدادها مسبوقاً باسم السورة الواقعة فيها مع رقم عددها واستخرجنا ما ورد فيه من الأحاديث النبوية وعَزَوْناها إلى من خَرَّجها من أرباب كتب الحديث وعلقنا عليها ما احتاج إلى تعليقه. وقد أرَّخنا ترجمةَ من جاء ذكره من الأعلام على وجه الاختصار المفيد. وأشرنا إلى ما حَضَرَنا من مراجع بعض الأبحاث في تأليفات أُخَر للمصنف أو للحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى، ووضعنا فهرساً لمحتويات الكتاب. واهتممنا فيه ما استطعنا من أمر التصحيح إذ هو المقصود الأعظم، المطلوبُ رعايته في طبع الكتب، ولو كَلَّفَنا ذلك صرفَ الوقت الكثير والجهدَ المتعب الخطير ومن المال غيرَ يسير. وبالجملة كان قُصارَى جُهدنا إبرازَ هذا السفر الجليل إلى عالم المطبوعات في قالَب قَشِيب جميل بلُبّ سليم غير عليل. ولا ندّعي الكمالَ ولا ينبغي، بل نرجو العفو وغَضَّ الطَّرْف عما فيه من النقص والخلل.

حصول النقل من دائرة المعارف

قد تقدم أن الكتاب لا يُعلم له نسخة غير واحدة. وقد أعدّت إدارةُ دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكّن نسخةً عن الأصل المحفوظ بالمكتبة الآصفية بغرض طبعه. فلما أحجمَتْ عن ذلك لأسبابٍ هي أعرفُ بها عَزَمْنا على طبعه بمطبعتنا. تفضلت الإدارة بمنحنا نسخةً من الكتاب نَقَلها لنا أحدُ مصحيحها عن نسختها من غير تعرُّضٍ للأصل. ولما تبينّا فيها أغلاطاً رددناها ثانياً وكلّفنا رجُلينِ فاضلَينِ من مصححيها بمقابلتها على الأصل وتصحيحها تصحيحاً كاملاً. وأخيراً طبعنا الكتاب استناداً إلى

النسخة المصحَّحة المقابَلة على أصل الآصِفية غيرَ مُرتابين في صحتها. وليتنا صَدَّقْنَا حُسْنَ ظَنِّنا فيها!

أوشك الكتابُ أن ينتهي من الطبع إذ حدثَتْ عاصفة شديدة مع طوفان أصاب بعضَ متاعنا فيه أوراقُ النسخة التي كنا نطبع عنها الكتاب. فاضطررنا رَغْم أنفنا إلى زيارة النسخة الأصلية بحيدر آباد الدكن لنقل ما أضاعه الطوفانُ. ولما اكتشفنا أن النسخة التي اعتمدنا عليها في الطبع ليست صحيحةً مطابقةً للأصل تولّينا بأنفسنا مقابلة القدر المطبوع وما بقي من الطبع على أصل الآصفية، وذلك بعد تمام طبع ٤٨٠ صفحة من الكتاب. فعملنا جدولاً كاملاً لتصحيح الأغلاط كلِّها وألحقناه في آخر الكتاب، حتى إذا صُحّح بموجَبه يُرجَى أن يكون طِبْقَ الأصل. وإنا لنأسف جدَّ الأسف على هذا الخلل الفادح ولكنَّه كان أمراً مَقْضِيّاً، ونحمد الله عزوجل على إرسال ذلك الطوفان إذ لولاه لَمَا اطَّلَعْنا على هذه المَسَاوِىء ولَمَا أتيح لنا تصحيحُ كتابٍ طالما اشتاقَتْ إليه النفوسُ بشوق ولَهَف شديدين. فللّه الحكمةُ البالغةُ في كل ما يقضي ويقدّر، وعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعلُ الله فيه خيراً كثيراً. وسنستدرك هذه النقائصَ في الطبعة الثانية إذا شاء الله وقَدَّر.

فهارس الكتاب

وقد عملنا فهارسَ مفيدة للكتاب كفهرس الأعلام، والكتب، والأماكن، والفِرَق، ونريد أن نعملَ فهرساً عاماً لموضوعات الكتاب مرتباً على حروف المعجم، فإنه مفتاحٌ لكنوز الكتاب وخزائنه التي تبقى محجوبة عن الأنظار غير متهيّأة للطلاب بدونه، ولكنه لم يتيسّر طبعُها لضيق الوقت، ولعلنا أتبعنا الكتاب بتتمة تحتوي على ذلك كله، والله هو المستعان.

مختصر الكتاب للسيوطي

لخّص العلامة جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ كتاب«الرد على المنطقيين» هذا، فقال في مقدمة مختصره: «فما زال الناس قديماً وحديثاً يعيبون المنطق ويذمُّونه ويؤلفون الكتب في ذمّه وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها. وآخر من صنف في ذلك شيخُ الإسلام، أحدُ المجتهدين، تقي بن تيمية. فله في ذلك كتابان: أحدهما صغير ولم أقف عليه، والآخر مجلَّد في عشرين كراساً سماه (نصيحة أهل الإيمان في

الرد على منطق اليونان). وقد أردتُ تلخيصه في كراريس قليلة تقريباً على الطلاب، وتسهيلاً على أولي الألباب. فشرعت في ذلك وسميته «جَهْد القريحة في تجريد النصيحة، والله الهادي للصواب». وقال في آخره: «هذا آخر ما لخّصتُه من كتاب ابن تيمية. وقد أوردتُ عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب، وحذفت من كتابه الكثير فإنه في عشرين كراساً، ولم أحذف من المهم شيئاً. إنما حذفت ما لا تعلُّقَ له بالمقصود مما ذَكَر استطراداً، أو ردّاً على مسائل من إلهيات ونحوها، أو مكرراً، أو نقضاً لعباراتِ بعض المناطقة وليس راجعاً لقاعدة كلية في الفن، أو نحو ذلك».

وقد طبع هذا المختصر مع كتاب «صَوْن المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي بمصر سنة ١٣٦٦ هـ، بتصحيح الأستاذ علي سامي النشار، صفحاته ١٤٣، بالقطع المتوسط. طُبع عن نسخة خطية في مكتبة الأزهر سقيمة، وقابلنا نسختنا عليها فألفيناها مشحونةً بالأغلاط، غير أننا قد استفدنا منها في تصحيح بعض الأغلاط الموجودة في نسختنا، ورمزنا إليها بـ«س». وبالتالي سيجد مصححه الفاضلُ في طبعتنا هذه خيرَ عَوْنٍ على تصحيح المختَصَر عند إعادة طبعه.

مساعدة الحكومة السعودية

ما زالت أمنيتنا طبعَ هذا الكتاب الفذّ منذ عرفنا النسخة الآصفية قبل أكثر من عشرين سنة، إلى أن جاء الله تعالى بحضرة صاحب المعالي وزير مالية المملكة العربية السعودية، الشيخ عبد الله بن سليمان الحَمْدان ـ أطال الله عمره في صالح الأعمال ـ إلى بمباي سنة ١٣٦٢ هـ. فتبرع بالاشتراك في طبعه معنا لحكومة صاحب الجلالة السعودية ومُحيي السنة المحمدية، الإمام عبد العزيز آل سعود، ملك المملكة العربية السعودية ـ أيد الله تعالى به العلمَ والدينَ، وأعز بسيفه الإسلامَ والمسلمينَ. فجعل الله ذلك سبباً لطبعه على أيدينا. فالحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله. ربنا! تقبَّلْ منا، إنك أنت السميع العليم.

اعتراف بالجميل

ونشكر كلَّ من ساعدنا على نشر هذا الكتاب، لا سيما عَمَلة دائرة المعارف العثمانية، وبالأخص ناظمَها الحالي حضرة الدكتور محمد نظام الدين حيث لم يألُ جَهْداً في تيسير أسباب الاستفادة عن النسخة الخطية، والمكتبة الآصفية ومديرها حضرة

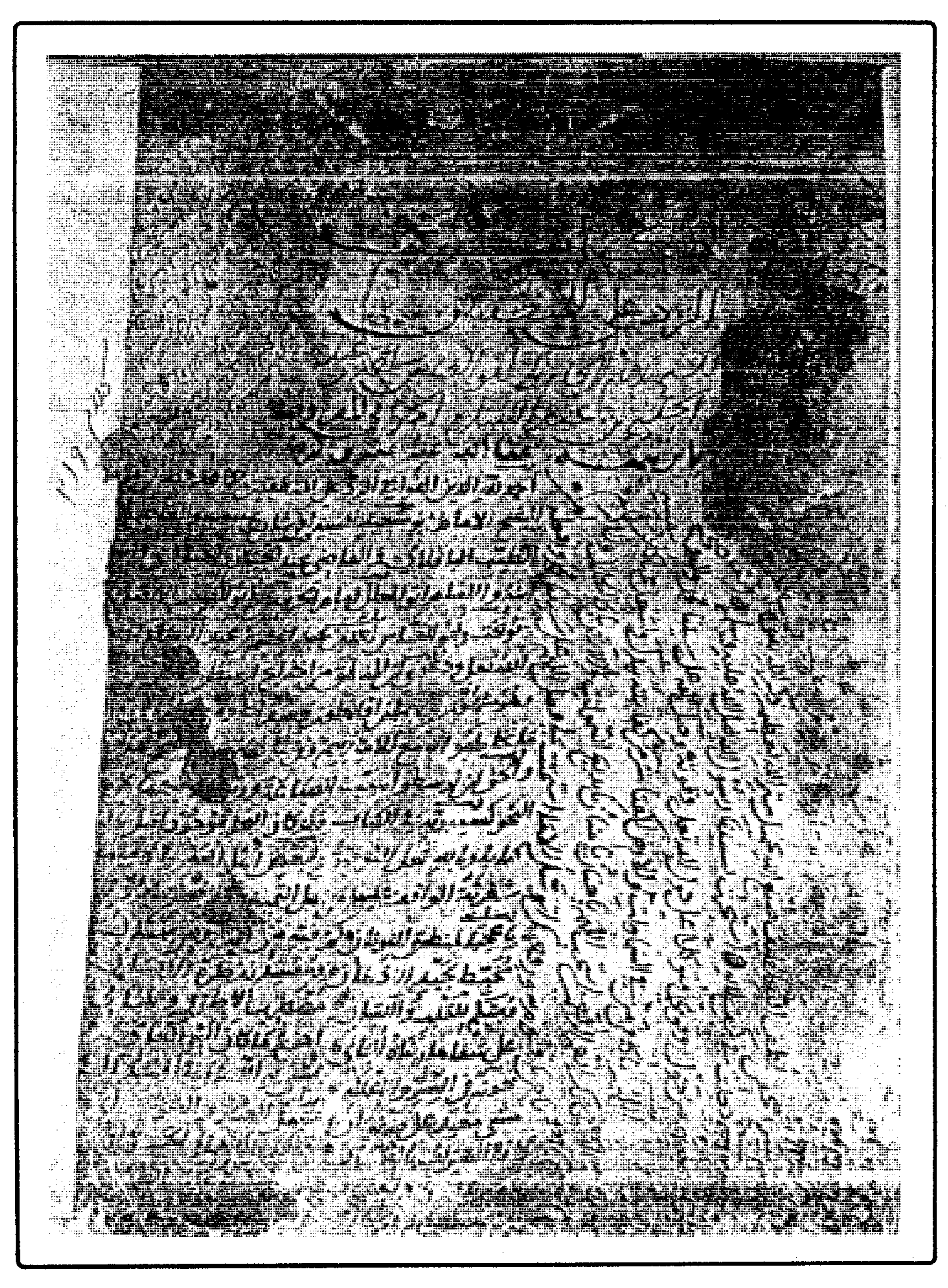
الدكتور محمد راحة الله خان إذ سمح لنا الاستفادة عن نسختها النادرة الوجود وأَخْذ الصور الشمسية عنها، ومحب العلم والعلماء العالم السلفي الكريم الشيخ محمد نصيف من أعيان جُدّة (الحجاز) إذ له سابق الفضل في حثّ دائرة المعارف العثمانية لإعطائنا نسخةً من الكتاب ومؤازرتنا التامّة أثناء طبعه، وصاحب الفضل والكرم عالم المعقول والمنقول حضرة الأستاذ الأكبر السيد أحمد أبو الكلام آزاد حيث كتب لنا وصية رسميّة من قبل حكومة الهند إلى أرباب السلطة بحيدر آباد لمساعدتنا حين سَفَرنا إلى تلك الديار، فجزاهم الله كلهم أحسن الجزاء.

وأخيراً لايسعني إلا الاعترافُ بما قام به شقيقاي عبد الحكيم شرف الدين وخليل شرف الدين من أنواع المساعدات المادّية والمعنوية التي لم يمكن طبع الكتاب بدونها، فكان سعيهُما مشكوراً.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين.

عبد الصمد شرف الدين الكتبي النَّروِل.

«دار القيّمة»، إسلام آباد(بيمري)
بجوار بمباي (الهند)
١٨ شوال ١٣٦٨ هـ، ١٤ أغسطس ١٩٤٩ م



صورة غلاف النسخة الخطية من كتاب «الرد على المنطقيين» المحفوظة بخزانة الكتب الآصفية بحيدر آباد الدكن تحت رقم ٢١٩ من علم الكلام. وخفاء الصورة لاتساخ الغلاف.


بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولطف
قال الشيخ الامام العلامة شيخ الاسلام تقي الدين ابو العباس
احمد بن الشيخ الامام العلامة مفتي الفرق شهاب الدين عبد الحليم بن
الشيخ الامام العلامة مفتي الفرق مجد الدين عبد السلام رضي الله عنهم
الحمد لله رب العالمين واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد
ان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما اما بعد
فاني كنت دائما اعلم ان المنطق اليوناني لا يحتاج اليه الذكي ولا
ينتفع به البليد لكن كنت احسب ان قضاياه صادقة لما رأيت
من صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه
وكتبت في ذلك شيئا ثم لما كنت بالاسكندرية اجتمع بي
من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد فذكرت له بعض
ما يستحقونه من التجهيل والتضليل واقتضى ذلك اني كتبت
في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك
الساعة ثم لم يكن ذلك من همتي فان همتي انما كانت فيما كتبته
عليهم في الالهيات وتبين لي ان كثيرا مما ذكروه في المنطق
هو من اصول فساد قولهم في الالهيات مثل ما ذكروه من تركيب
الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات وما ذكروه من حصر
طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والاقيسة البرهانيات بل فيما ذكروه
من الحدود التي بها يعرف التصورات بل فيما ذكروه من صور
القياس ومواده اليقينيات فاراد بعض الناس ان يكتب
ما علقته اذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فاذنت في ذلك
لانه يفتح باب معرفة الحق وان كان ما فتحه من باب الرد
عليهم يحتمل اضعاف ما علقته تلك الساعة وقد

صورة الصفحة الأولى، وفي زاويتها العليا عبارتان لشخصين كان الكتاب في ملكهما، وقد صرح أحدهما بأنه اشتراه في سنى ١١٠٧ هـ. وفي حاشيتها اليمنى زيادة جملة في مقدمة المصنف لا توجد في مختصر السيوطي.



تبين الحكم المعلق بها تبين لا سيما وقد لاحت ابتنا نظيرة
اذا كان لعلة اخرى وعدم الانعكاس لا يدل على منافاة
العلة الا اذا وجد الحكم بدون العلة من غير ان يخلفها علة
اخرى فهنا تكون العلة عديمة التاثير فتكون باطلة
وبهذا يظهر ان عدم التاثير يبطلها وعدم الانعكاس ليس
مبطلا لها وهذه كلمات جوامع في هذه الكليات التي
يكثر فيها اضطراب الناس واما المعارضة للحد بحد اخر
فظاهر فاذا كان للمستمع الحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة
اخرى ومعلوم ان كلاهما لا يمكن الا بعد تصور المحدود علم
انه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب
الحادي عشر ان يقال انهم معترفون بان من التصورات
ما يكون بديهيا لا يحتاج الى حد والا لزم الدور او
التسلسل وحينئذ فيقال كون العلم بديهيا او نظريا
هو من الامور النسبية الاضافية مثل كون القضية يقينية
او ظنية اذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو وقد يبده زيدا
من المعاني ما لا يعرفه غيره الا بالنظر وقد يكون حسيا
لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو وان كان كثيرا
من الناس يحسب ان كون العلم المعين ضروريا او
حسيا او بديهيا او نظريا هو من الامور اللازمة له يشترك
في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع
فان من راى الامور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده
من المشاهدات وهي عند من علمها بالتواتر من
المتواترات وقد يكون بعض الناس انما علمها بخبر ظني

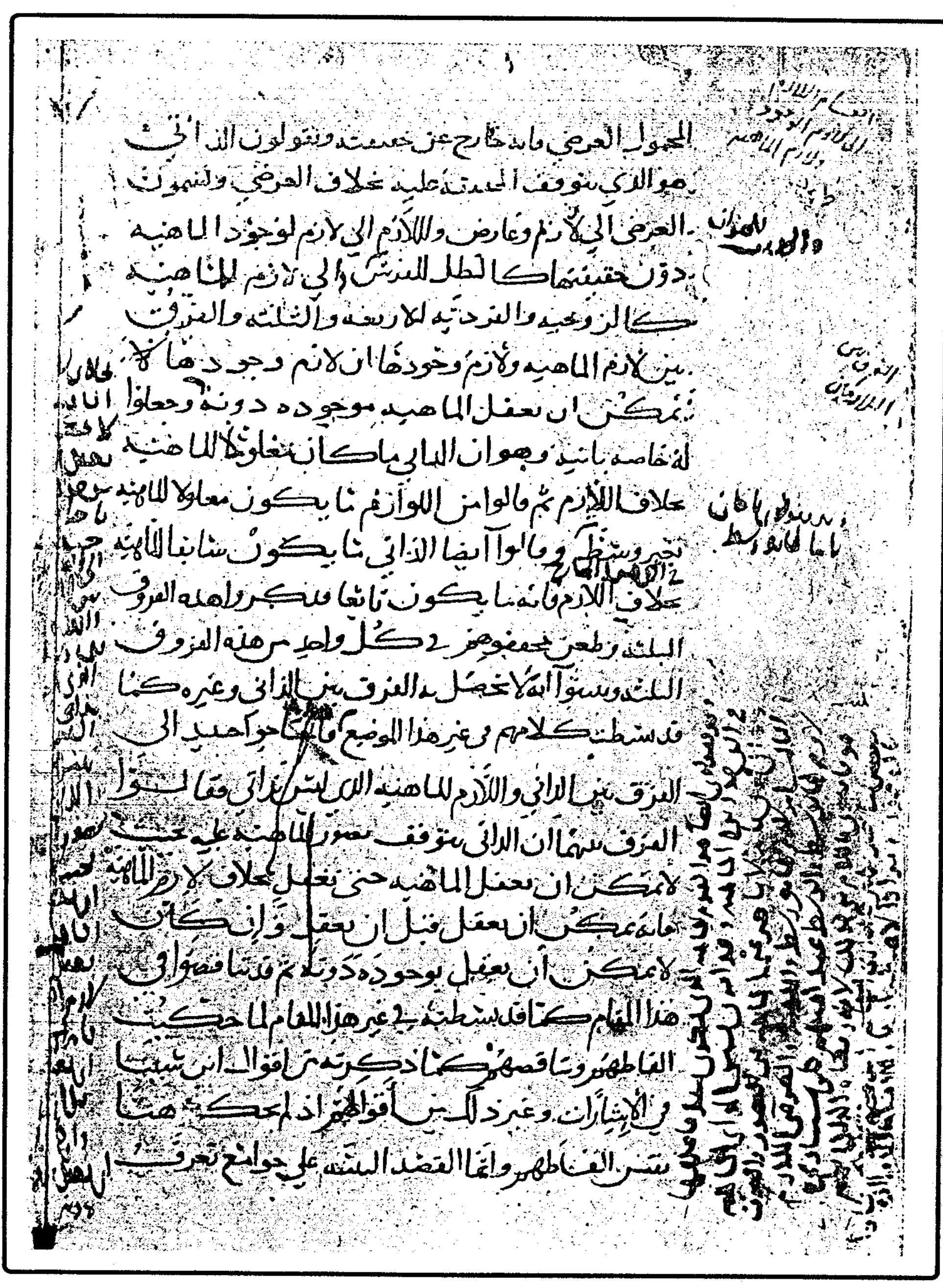
صورة ص ١٠، وتوجد مثناة من جانبها الأيسر والأسفل لكونها أطول وأعرض من غيرها. وفي حاشيتها العليا كتب المصنف زيادات له ضاع طرف منها عند التجزيع.


مستبطا في دلالة الحد والاسم على معناه امتنع ان يتصور المحدودات
بمجرد الحدود كما امتنع تصور المسميات بمجرد الاسماء وهذا
هو المطلوب ولهذا كان من المتفق عليه بين جميع اهل
الارض ان الكلام المفيد لا يكون الا جملة تامة كاسمين
او فعل واسم فاما الاسم المفرد فلا يكون كلاما مفيدا
عند احد من اهل الارض بل ولا اهل السما وان كان
وحده كان معه غيره او كان المقصود به تنبيها
او اشارة كما يقصد بالاصوات التي لم توضع لمعنى لا انه يقصد
به المعاني التي يقصد بالكلام ولهذا عد الناس من البدع
ما يفعله بعض النساك من ذكر اسم الله وحده بدون
تاليف كلام فان النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الذكر
لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو
على كل شي قدير رواه مالك وغيره وقد تواتر عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه كان يعلم امته ذكر الله تعالى
بالجمل التامة مثل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقال من كان
اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة واما لذلك فظن
طايفة من النساك ان ذكر الاسم المفرد مشروع بل ظنه
بعضهم افضل في حق الخاصة من قول لا اله الا الله وعرفا
وظن بعضهم ان ذكر الاسم المضمر وهو هو هو افضل
من ذكر الاسم المظهر واحتج بعضهم [illegible] الى
ان يقولوا لفظا لا يعقد ايمانا ولا هذا مما دخلوا بذلك

صورة ص ٢٩، وهي نموذج آخر يبين طريق تصحيح المصنف، استدرك بعض سقطات الكاتب بين سطرين منها، وزاد عبارة في الحاشية اليمنى، وفي اليسرى استدراك كلمة متبوعة بعبارة موجودة في الأصل كتبها سهواً ثم ضرب عليها بخط عمودي.

المسجد الحرام وهل هذا السحر حد وعلاج وهل هذا النفقة
بمعنى بالمعروف وامثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص
لا يعلم ذلك بمجرد الاسم وقد يكون الاجتهاد في دخول
بعض الانواع في مسمى ذلك الاسم كدخول الاشربة
المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر ودخول
الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر ودخول الحلف
بما يلزم [illegible] في مسمى الايمان ودخول بنات البنات
والجدات في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
ومثل هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن
يثبت القياس وممن ينفيه فان بعض الجهال يظن
ان من ينفي القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع
مجرد العلم باللغة وهذا غلط عظيم جدا ولهذا
قال ابن عباس التفسير على اربعة اوجه
تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذر
احد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا
الله والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الانواع التي لا
تعلم بمجرد اللغة كالاسماء الشرعية ويتضمن [illegible]
المسميات التي يفتقر دخولها في المسمى الى اجتهاد
العلماء فصل ثم ان هذا الاسم المسؤول عنه
الذي لا يعلم السائل بل معناه اذا اجيب عنه بما يقال
في جواب [illegible] السائل فيه الى نوعين
احدهما ان يكون [illegible] تصور المعنى بمجرد ذلك اللفظ

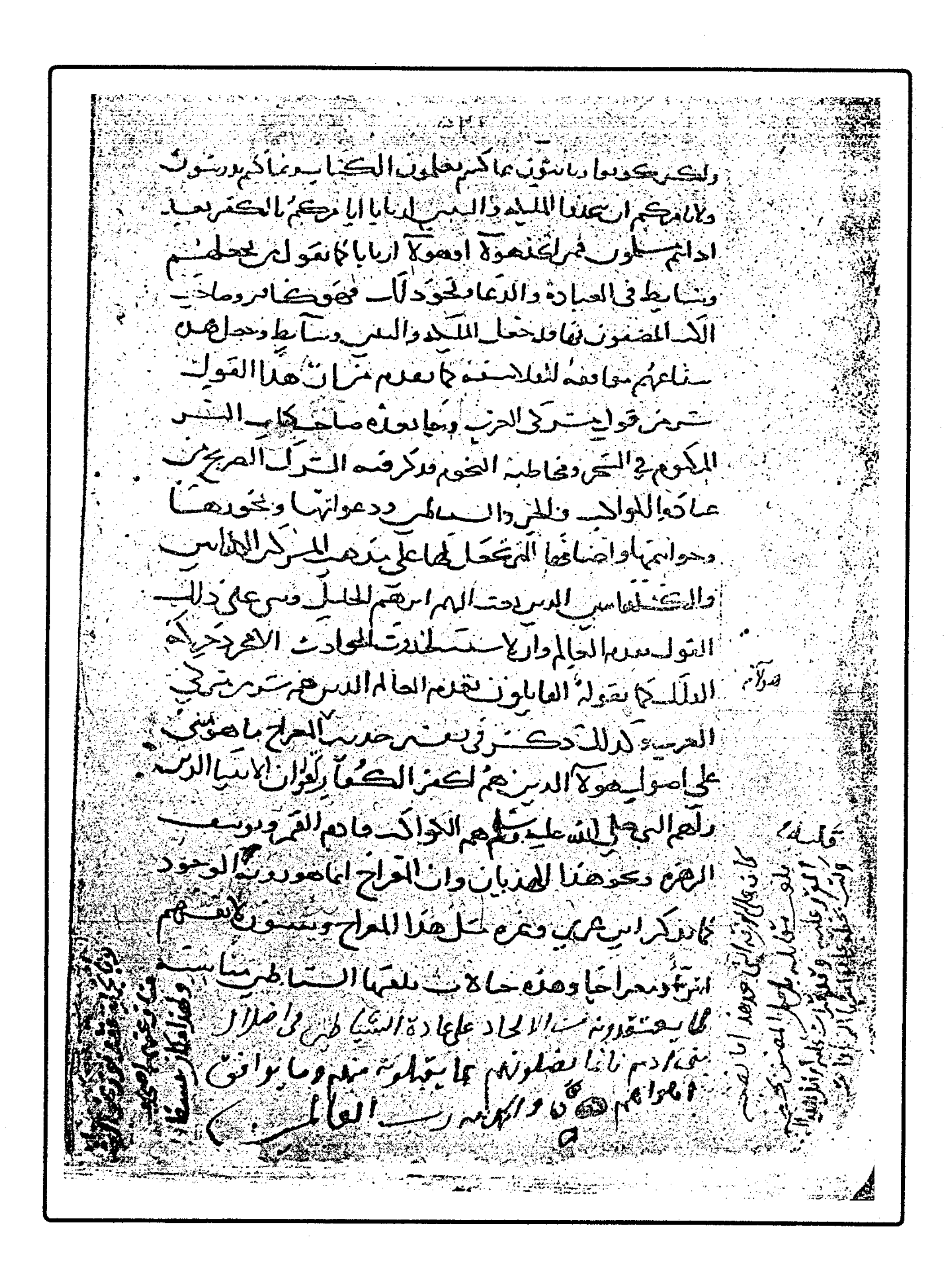
صورة ص ٤٥، وفي حاشيتها اليمنى عبارة قد زادها المصنف بخطه أثناء قراءته. وقد أعاد كتابتها بذيلها بعد القراءة، وكتب فيها «مني فاسد» مع أنه يشبه أن يكون «مني، فابتل».


المجعول العرضي فانه خارج عن حقيقته ويقولون الذاتي
هو الذي يتوقف الحقيقة عليه بخلاف العرضي ويسمون
العرضي الغير لازم وعارض واللازم الغير لازم لوجود الماهية
دون حقيقتها كالظل للشخص والذي لازم للماهية
كالزوجية والفردية للاربعة والثلثة والفرق
بين لازم الماهية ولازم وجودها ان لازم وجودها لا
يمكن ان تعقل الماهية موجوده دونه وجعلوا
له خاصة ثانية وهو ان الثاني ما كان تعقله للماهية
بخلاف اللازم ثم قالوا من اللوازم ما يكون معلولا للماهية
بغير وسط و[illegible] وقالوا ايضا الذاتي ما يكون ثابتا للماهية
بخلاف اللازم فانه ما يكون تابعا فلكل واحد من هذه الفروق
الثلثة وطعن بعضهم في كل واحد من هذه الفروق
الثلثة وبينوا انه لا يحصل به الفرق بين الذاتي وغيره كما
قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضع فاحتاجوا حينئذ الى
الفرق بين الذاتي واللازم للماهية الذي ليس بذاتي فقالوا
الفرق بينهما ان الذاتي يتوقف تصور الماهية عليه بحيث
لا يمكن ان تعقل الماهية حتى تعقل بخلاف اللازم للماهية
فانه يمكن ان تعقل قبل ان يعقل وان كان
لا يمكن ان يعقل موجوده دونه ثم قد تناقضوا في
هذا المقام كما قد بسطته في غير هذا المقام لما حكيت
الفاظهم وتناقضهم كما ذكرته من اقوال ابن سينا
في الاشارات وغيرها لكن بين اقوالهم اذ لم احكه هنا
نص الفاظهم وانما القصد التنبيه على جوامع تعرف

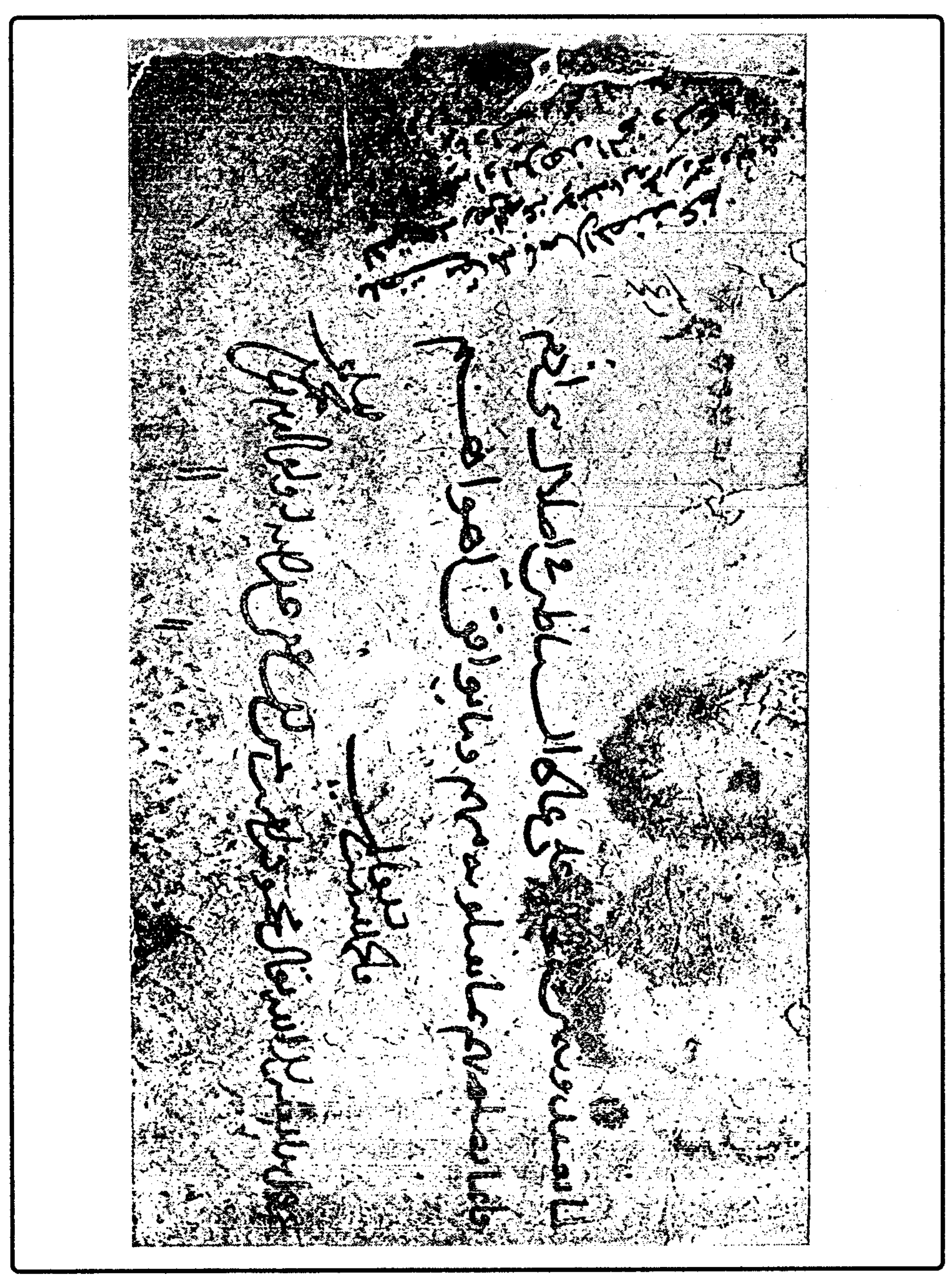
صورة صفحة ٥٥، وفي حاشيتها اليمنى عبارة بخط المصنف، ومن يحاول قراءتها يعرف مقدار الصعوبة، وجاء في السطر الثاني منها «وقوالون بسبق الذاتي للماهية» فكلمة «قوالون» من أصعب ما فيها.

سع تقدير صاحب الدعوى وحينئذ فيعود حاصل هذا
الكلام الى امور مقدرة في الاذهان لا حقيقة لها في
الخارج وهي الخيالات والوهميات الباطلة وهذا كثير
في اصولهم كما بيناه في غير موضع وبيان ما ذكروه
في الهيولى والعقول والماهيات وغير ذلك
الوجه السابع ان يقال قولهم ان الحد التام
يفيد تصوير الحقيقة واشتراطهم ان يكون مؤلفا
من الذاتي المميز والذاتي المشترك وهو الجنس يقال لهم هل
تشترطون فيه ان تتصوروا جميع صفاته الذاتية المشتركة
بينه وبين غيره ام لا فان اشترطتم ذلك لزم ان
تقولوا الانسان جسم نامي حساس متحرك بالارادة واما لفظ
الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بالمطابقة ولا بعضها
وان لم تشترطوا فالمفرد ما كفتكم مجرد المميز
كالناطق مثلا فان الناطق يدل على الحيوان كما
يدل الحيوان على النامي اذ النامي جنس قريب
الحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات فاذا اردت
حد الحيوان على وضعهم قلت الجسم
النامي الحساس المتحرك بالارادة كما تقول في
الانسان حيوان ناطق والمقصود انهم ان اكتفوا
في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل بالتضمن
او بالالتزام فالفصل يدل على ذلك وان ارادوا تفصيلها
بالدلالة المطابقية فلم يفعلوا ذلك وهذا يبين ان كلامهم
في الحد التام الجنس القريب دون غيره تحكم محض

صورة ص ٦٥، وفي حاشيتها اليمنى نموذج آخر من كتابة المصنف الغالب أنها زيادة زادها عند قراءة الكتاب عليه. هل تقدر حلها؟ قابلها بالمطبوع المصحح.


ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون
ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد
إذ أنتم مسلمون فمن اتخذ هؤلاء أربابا كما تقول من يجعلهم
وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر وصاحب
الكتب المضنون بها قد جعل الملائكة والنبيين وسائط وجعل هذه
شرائعهم موافقة للفلاسفة كما تقدم ثم إن هذا القول
شر من قول مشركي العرب وما بعده صاحب كتاب السر
المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم فذكر فيه الشرك الصريح من
عبادة الكواكب والجن والأسماء ودعواتها ونحو هذا
وخواتيمها وأصنافها التي يجعل لها على مذهب المشركين الكلدانيين
والكشدانيين الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل وبنى على ذلك
القول بقدم العالم وأن لا يستند حدوث الحوادث إلا إلى حركة
الفلك كما يقوله الصابئون بقدم العالم الذين هم مشركي
العرب وكذلك ذكر في بعض ... أن المعراج ما هو مبني
على أصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفار وأقوال الأنبياء الذين
رآهم النبي صلى الله عليه وسلم هم الكواكب فآدم القمر ويوسف
الزهرة ونحو هذا الهذيان وأن المعراج إنما هو ... الوجود
كما ذكر ابن عربي ... مثل هذا المعراج ويسمون أنفسهم
... وهذه حالات بلغتها الشياطين ...
كما يعتقدونه من الاتحاد على عادة الشياطين في إضلال
بني آدم بأنهم يضلونهم بما يميلون معهم وما يوافق
أهواءهم ... والحمد لله رب العالمين

صورة ص ٥٤٠، وقد نقل بآخرها ما وقع على الصفحة الأخيرة من العبارات، ولعل ذلك خوفاً من ضياعها.



صورة الصفحة الأخيرة (ص ٥٤١)، وقياسها قياس الأصل تماماً، وفيها التصريح بأن النسخة قوبلت بأصل المصنف بخطه في سنة ٧٢٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها المصنف رضي الله تعالىٰ عنه.

كتاب

الرد على المنطقيين

المسمى أيضاً

نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان

للإمام الهمام شيخ الإسلام العلامة

تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني

المولود سنة ٦٦١هـ والمتوفى سنة ٧٢٨هـ

رحمه الله تعالى

قدم له

العلامة الدكتور السيد سليمان الندوي

المتوفى سنة ١٣٧٣هـ

مدير مجلة "معارف" والقاضي بالمحكمة الشرعية ببوفال

حققه

الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي

رحمه الله تعالى

راجعه وأعده لهذه الطبعة

محمد طلحة بلال منيار

رموز الكتاب

[ ] الأرقام الواردة بين معكوفين في متن الكتاب هي أرقام صفحات النسخة المخطوطة الأصل.

/ الأرقام المثبتة على الهامش الأيمن والأيسر بعد الخط المائل، هي أرقام صفحات الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ.

/٣

/ بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِنْ

قال شيخُنا، الإمامُ العلامةُ، شيخُ الإسلام، تقيُّ الدين أبو العباس أحمدُ بن الشيخ، الإمام العلامة، مفتي الفِرَق، شهابِ الدين عبد الحليم بن الشيخ، الإمام العلامة، مفتي الفِرَق، مَجْد الدين عبد السلام بن تيميّة:[١]

الحمدُ لله رب العالمين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحدَه لا شريكَ له، وأشهد أن محمداً عبدُه ورسولُه، صلى الله عليه وعلى آله وسلَّم تسليماً.

مقدمة المصنف

أمّا بعد، فإني كنتُ دائماً أَعْلَم أن «المنطقَ اليوناني» لا يحتاج إليه الذكيُّ ولا ينتفع به البليدُ، ولكن كنت أحسَبُ أن قضاياه صادقةٌ لِمَا رأيت من صِدْقِ كثير منها. ثم تبيَّن لي فيما بعدُ خطأَ طائفةٍ من قضاياه، وكتبتُ في ذلك شيئاً.

قصة تأليف الكتاب

ثم لَمّا كنت بالإسكندرية[٢] اجتمع بي مَنْ رأيته يعظّم المتفلسِفة بالتهويل والتقليد، فذكرتُ له بعضَ ما يستحقونه من التجهيل والتضليل. واقتضى ذلك أنّي كتبتُ في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علّقتُه تلك الساعة، ثم تعقبتُه بعد ذلك في مجالسَ إلى أن تَمّ. / ولم يكن ذلك من هِمّتي، فإن همتي إنما كانت فيما كتبتُه عليهم في «الإلهيات»[٣].

/٤

---

(١) في أصل النسخة: كلمة «ابن تيمية» مطموسة.

(٢) في سنة ٧٠٩هـ وهو محبوس (انظر: «الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية» للشيخ مرعي، ص ١٨١).

(٣) وللمصنف أيضاً كتاب «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» المطبوع على هامش «منهاج السنة النبوية» في أربعة أجزاء بمصر، سنة ١٣٢١ ـ ٢٢هـ، في الرد عليهم في «الإلهيات» وغيرها.

وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فسادِ قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركُّب «الماهيات» من الصفات التي سمَّوها «ذاتيات»، وما ذكروه من حَصْر طُرق العلم فيما ذكروه من «الحدود والأقيسة البُرهانيات»، بل فيما ذكروه من «الحدود» التي بها تُعرف «التصوّرات»، بل ما ذكروه من صور «القياس» وموادّه «اليقينيّات».

فأراد بعضُ الناس أن يكتب ما علّقتُه إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق، فأذنتُ في ذلك، لأنه يفتح بابَ معرفة الحق، وإن كان ما فُتِح من باب الرد عليهم يَحتمل أضعاف ما علّقته تلك الساعة. فقلت:

[٢] بسم الله الرحمن الرحيم

فصلٌ

(ملخَّص أصولِ المنطق واصطلاحاتُه)[1]

موضوع المنطق

بنوا المنطق على الكلام في «الحدّ» ونوعِه و «القياس البرهانيّ» ونوعِه. قالوا: لأن العلم إما «تصوُّر» وإما «تصديق»، وكل منهما إما «بديهيّ» وإما «نظريّ»، فإنه من المعلوم أنه ليس الجميعُ بديهياً، ولا يجوز أن يكون الجميع نظرياً لافتقار النظري إلى البديهي، فيلزمَ الدَّورَ القَبْلي أو التسلسلَ في العلل ـ التي هي هنا أسبابُ العلم، وهي الأدلة ـ وهما ممتنعان.

الحد والقياس

و«النظري» منهما لا بد له من طريقٍ يُنال به. فالطريق الذي ينال به التصوُّر هو «الحدّ»، والطريق الذي يُنال به التصديق هو «القياس».

٥/ أقسام الحد

/ فـ «الحدُّ» اسم جامع لكل ما يعرِّف التصور، وهو «القول الشارحُ»، فيدخُل فيه «الحقيقي» و«الرسمي» و«اللفظي»، أو هو الحقيقي خاصةً فيقرَن به الرسمي، واللفظي ليس من هذا الباب؛ أو، الحدُّ اسم للحقيقي والرسمي دون اللفظي. فإن كل نوع من

(١) من أراد توضيحها فعليه بكتب المنطق، لا سيما كتاب «مِعيار العلم» للغزالي الذي له علاقة خاصّة بهذا الرد.

هذه الثلاثة اصطلاحُ طائفة منهم، كما قد بسطتهُ وذكرتُ أسماءهم في غير هذا الموضع.

أقسام القياس باعتبار المواد

و«القياسُ» إن كانت مادّته «يقينيةً» فهو «البُرْهاني» خاصة، وإن كانت «مسلَّمة» فهو «الجَدَلي»، وإن كانت «مشهورةً» فهو «الخِطابي»، وإن كانت «مخيَّلة» فهو «الشِّعري»، وإن كانت «مموَّهة» فهو «السوفسطائي». ولهذا قد يتداخل البُرهاني، والخطابي، والجَدَلي؛ وبعض الناس يجعل الخطابيَّ هو «الظني»؛ وبعضهم يجعله «الإقناعي». ولهم اصطلاحات أُخَر، بعضها موافق لاصطلاح «المعلم الأول» أرِسْطو، وبعضها مخالف له. فإن كثيراً من المصنفين فيه خَرَجوا في كثير منه عن طريقة معلمهم الأول، ولكن ليس المقصود هنا بسطُ هذا.

الكليات الخمس التي تتألف منها الحدود

ثم «الحدُّ» إنما يتألف من الصفات «الذاتية» إن كان «حقيقياً»، وإلا فلا بدَّ من «العَـرَضية». وكل منهما إما أن يكون «مشتَرَكاً» بين المحدود وغيره، وإما أن يكون «مميِّزاً» له عن غيره. فالمشتَرَك الذاتي «الجنس»، والمميز [٣] الذاتي «الفَصْل»، والمؤلَّف منهما «النوع»، والمشتَرَك العَرَضي هو «العرض العام»، والمميِّز العَرَضي هو «الخاصّة». وقد يعبَّر بـ «الخاصّة» عما يَعْرِض لِـ «النوع»، وإن لم يكن عامّاً لأفراده، لكن تلك الخاصة لا يحصلُ بها التمييز؛ كما قد يعبَّر بِـ «النوع» عن الأنواع الإضافية التي هي بالنسبة إلى ما فوقها «نوع»، وبالنسبة إلى ما تحتها «جنس». ولكنّ هذا وأمثالَه من جزئيات المنطق التي ليس هنا المقصودُ الكلامُ فيها، فإن للكلام على ما ذكروه في «الجنس» و «النوع» مَقَاماً آخر، غير ما عُلِّق في هذه العُجالة.

فهذه «الكليات الخمس». وبإزاء الكلّي «الجزئي»، وهو ما يُمْنَع تصوُّره من وقوع الشركة فيه. والكلام في «المركَّب» مسبوق بالكلام على «المفرد» و «دلالة اللفظ» عليه.

القضايا التي تتألف منها الأقيسة

/٦ و «القياسُ» مؤلَّف من «مقدمتين». والمقدمة «قضيّةٌ» إما«موجَبة» وإما «سالبة». وكل منهما إما «كلّيّة» وإما «جزئيّة». فلا بدّ من الكلام في «القضايا» وأنواعها وجهاتها.

طرق الاستدلال

وقد يستدلُّ عليها بِـ «نقيضها»، وبِـ «عكسها»، وبِـ «عكس نقيضها»؛ فإنها إذا صحَّت بطل «نقيضُها»، وصح «عكسُها» و«عكسُ نقيضِها». فنتكلَّم في «تناقُض القضايا» و«عكسها المستَوِي» و«عكس نقيضِها».

و «القضية» إما «حَمْليّة» وإما «شرطيّة متصلة» وإما «شرطيّه منفصلة». فانقسم

صور الأقيسة

القياسُ ـ باعتبار صورته ـ إلى «قياس تداخُل» وهو الحَمْلى، و«قياسُ تلازُم» وهو الشرطي المتصل، و«قياس تعانُد»، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل. هذا باعتبار صورته. وباعتبار مادّته، إلى الأصناف الخمسة المتقدمة.

أقسام القياس باعتبار الطرق

فلا بد من الكلام في موادّ «القياس»؛ وهي القضايا التي يستدلُّ بها على غيرها. هذا كله في «قياس الشُّمُول». وأما «قياس التمثيل» و «الاستقراء» فله حكم آخر. فإنهم قالوا: الاستدلالُ بِـ«الكلّي» على «الجُزْئي» هو «قياس الشمول»؛ وبِـ«الجزئي» على [٤] «الكلّي» هو «الاستقراء»، إما «التام» إن عُلم شمُولُه للأفراد، وإلا فَـ«الناقص»؛ والاستدلال بأحد «الجُزْئيَّينِ» على الآخرَ هو«قياسُ التمثيل».

مع أنا قد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام على أن كلَّ «قياس شمول» فإنه يعود إلى «التمثيل»، كما أن كلَّ «قياس تمثيل» فإنه يعود إلى «شمول»، وأن جَعْلَهم «قياسَ الشمول» يفيد اليقين دونَ «قياس التمثيل» خطأ.

وذكرنا تنازُع الناس في اسم «القياس »، هل يتناولُهما جميعاً، كما عليه جمهورُ الناس؛ أو هو حقيقةٌ في «التمثيل» مجازٌ في «قياس الشُمول»، كما اختاره أبو حامدِ الغَزَالي، وأبو محمد المَقْدسي؛ أو بالعكس، كما اختاره ابن حَزْمٍ وغيرُه من أهل المنطق. والكلامُ على هذا مبسوط في مواضع.

/٧

الكلام على المنطقيين في أربع مقامات

/ والمقصود هنا شيءٌ آخر، فنقول: الكلام في أربع مَقَامات، مَقَامين سالبَين ومقامين موجبَين.

فالأوَّلان:

١ ـ أحدهما في قولهم: «إن التصوّر المطلوب لا ينالُ إلا بالحدّ»؛

٢ ـ والثاني: «إن التصديقَ المطلوب لا يُنال إلا بالقياس»؛

والآخران:

٣ ـ في «أن الحد يفيد العلمَ بالتصوّرات»؛

٤ ـ و«أن القياس أو البرهانَ الموصوفَ يفيد العلم بالتصديقات»[1].

---

(١) أما ترتيب هذه المقامات الأربع عند البحث في الكتاب فهكذا:
الأول: المقام السلبي في «الحدود والتصورات». =

المقام الأول

(المقام السَّلبي في «الحدود والتصورات»)

في قولهم: «إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد»

والكلام على هذا من وجوه:

الوجه الأول: أساسُ المنطق القول بلا علم

أحدها: أن يقال: لا ريب أن النافي عليه الدليلُ، إذا لم يكن نفيُه بديهياً، كما أن على المثبت الدليلُ. فالقضية ـ سواء كانت سَلْبية أو إيجابية ـ إذا لم تكن بديهيةً فلا بدّ لها من دليل. وأما السَّلب بلا علم فهو قولٌ بلا علم. فقول القائل «إنه لا تحصُل هذه التصوُّرات إلا بالحد» قضيةٌ سالبةٌ، وليست بديهية. فمن أينَ لهم ذلك! وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أوّل ما أسّسوه القولُ بلا علم. فكيف يكون القولُ بلا علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنه «آلةٌ قانونية تَعْصِمُ مراعاتُها الذهنَ أن يَزِلّ [٥] في فكره»(١)؟

/٨

الوجه الثاني: تعريف المحدود بحدّ آخر يستلزم التسلسل

/ الثاني: أن يقال: الحدُّ يراد به «نفسُ المحدود»، وليس هذا مرادَهم هنا. ويريدون به «القولَ الدالَّ على ماهيّة المحدود»، وهو مرادُهم هنا، وهو تفصيلُ ما دلَّ عليه الاسم بالإجمال.

فيقال: إذا كان «الحدُّ» قول الحادّ، فالحادّ إما أن يكون قد عرَّف المحدودَ بحدّ، وإما أن يكون عرَّفه بغير حدّ. فإن كان الأولَ فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدَّور القَبْلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء. وإن كان عرّفه بغير حدّ بطل سَلْبُهم، وهو قولهم «إنه لا يُعْرَف إلا بالحدّ».

الوجه الثالث: تُتَصوَّرُ مفرداتُ العلوم بغير الحدود

الثالث: إنَّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققّون ما يعانونه من العلوم والأعمال من

= الثاني: المقام الإيجابي في «الحدود والتصورات».
الثالث: المقام السلبي في «الأقيسة والتصديقات».
الرابع: المقام الإيجابي في «الأقيسة والتصديقات».

(١) هذا هو غرضُ المنطق ومنفعتُه عندهم.

غير تكلم بحدٍّ منطقي. ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلَّم بهذه الحدود، لا أئمةُ الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهلُ الصناعات، مع أنهم يتصوَّرون مفرداتِ علمهم. فعُلم استغناء التصوُّر عن هذه «الحدود».

الوجه الرابع: لا يعلم حد مستقيم على أصلهم

الرابع: أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حدٌّ مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء «الإنسان» وحَدُّه بِـ «الحيوان الناطق» عليه الاعتراضاتُ المشهورة. وكذلك حدُّ «الشمس»، وأمثالُ ذلك. حتى إن النحاةَ لَمّا دخل متأخروهم في الحدود ذكروا لِـ «الاسم» بضعةً وعِشرين حدّاً، وكلها معتَرَض عليها على أصلهم، وقيل: إنهم ذكروا لِـ «الاسم» سبعين حدّاً لم يصحَّ منها شيء، كما ذكر ذلك ابنُ الأنباري المتأخِّر[1]. والأصوليون ذكروا لِـ «القياس» بضعة وعشرين حدّا، وكلها معتَرَض على أصلهم.

وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، والمتكلمة، معترضة على أصلهم؛ وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل مُنتفياً. فلو كان تصوُّر الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن [٦] إلى الساعة قد تَصَوَّر الناسُ شيئاً من هذه الأمور؛ والتصديقُ موقوف على التصور، فإذا لم يحصُل تصوُّر لم يَحْصُل تصديق؛ فلا يكون عندَ بني آدم علمٌ في عامة علومهم. وهذا من أعظم السَّفْسَطة.

/٩

الوجه الخامس: الحد الحقيقي إما متعذر وإما متعسر

/ الخامس: إن تصوُّرَ الماهية إنما يحصل عندهم بالحدّ الذي هو الحقيقي المؤلَّف من الذاتيات المشتَرَكة والمميِّزة، وهو المركَّب من «الجنس» و«الفَصْل». وهذا الحدُّ إما متعذِّر أو متعسِّر، كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تُصُوِّر حقيقةٌ من الحقائق دائماً أو غالباً. وقد تُصوِّرت الحقائق، فعُلم استغناءُ التصورات عن الحد.

الوجه السادس:

السادس: إن الحدودَ الحقيقية عندهم إنما تكوِّن الحقائقَ المركَّبة، وهي «الأنواع» التي لها «جِنْس وفَصْل». وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت«جنس»،

---

(١) هو كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري النحوي، كان ثقة، فقيهاً، مناظراً، غزير العلم، زاهداً، عابداً، صاحب «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» و«الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين» و«أسرار العربية» وغيرها. توفي ببغداد سنة ٥٧٧ هـ. وأما ابن الأنباري المتقدم فهو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري المتوفى سنة ٣٢٨ هـ.

معرفة «الأنواع» بغير حد أولى من معرفة ما لا تركيب فيه

كما مَثَّله بعضهم بِـ«العقول» فليس له حدّ، وقد عَرَّفوه، وهو من التصوُّرات المطلوبة عندهم، فعُلم استغناءُ التصوّرات عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك«الأنواع» أولى، لأنها أقربُ إلى الحس، وأن أشخاصَها مشهودة.

وهم يقولون: إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحدّ الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصوّر ولو بِـ «الخاصة»، وتصوُّرُ «العقول»من هذا الباب. وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي، لكن يقولون: الموقوفُ عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام. وسنبين إن شاء الله أنه ما من تصوُّر إلا وفوقه تصورٌ أتمُّ منه، وأنّا نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذَّ عنا منها شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصوَّر أكثر كان التصوُّرُ أتم.

الحقائق الثابتة غير تابعة لما في الأذهان

وأما جعل بعض الصفات داخلةً في حقيقة الموصوف وبعضِها خارجةً فلا يعود إلى أمر[٧] حقيقي، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دَلَّ عليه اللفظ بِـ«التضمّن»، والخارجِ اللازمِ ما دلَّ عليه اللفظ بِـ «اللزوم»، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه، والخارجةُ اللازمةُ للماهيّة إلى ما يلزم مراده بلفظه. وهذا أمر يَتْبع مرادَ المتكلم، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر الموصوف. وقد بسطنا ألفاظَهم في غير هذا الموضع، وبيّنا ذلك بياناً مبسوطاً يبين أن ما سمَّوه «الماهية» أمر يعود إلى ما يقدَّر في الأذهان، لا إلى ما يتحقق في الأعيان. والمقدَّر في الأذهان بحسب ما يقدِّره كلُّ أحد في ذهنه، فيمتنع أن/ تكون الحقائق الموجودةُ تابعةً لذلك. /١٠

الوجه السابع: سَبْقية تصوّر المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه

السابع: إن مستمع الحدّ يسمع الحدَّ الذي هو مركَّب من ألفاظٍ كلٌّ منها لفظ دالّ على معنى. فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهمُ الكلام[١]. والعلم بأن اللفظ دالّ على المعنى أو موضوعٌ له مسبوقٌ بتصوّر المعنى، فمن لم يتصوّر مسمَّى الخبز، والماء، والسماء، والأرض،

---

(١) بهامش الأصل بعده: «أي، فثبت أن إمكان فهم الكلام يقتضي معرفة تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها».

والأب، والأم، لم يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه ـ وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه ـ امتنع أن يقال: «إنه إنما تصوَّرَه باستماع اللفظ»، لأن في ذلك دَوْراً قَبْلياً، إذ يستلزم أن يقال: «لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفَهِمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصوَّر ذلك المعنى قبل ذلك». وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه واردٌ في دلالة الحدود على المحدودات، إذ كلاهما إنما يدل على معنى مفرد، لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال.

طريق المتكلمين في الحدود

وقد يكون فيه عند المنطقيّين تفصيلُ [٨] صفاته المشتركة والمختصّة، وإن كان للمتكلمين في الحدّ طريقٌ آخر، إذ لا يحدّون إلا بِـ «الخاصة» المميّزة الفاصلة دون المشتركة، بل يمنعون من التركيب الذي يوجبه المنطقيون. وهو ـ لَعَمْري ـ أقرب إلى المقصود، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير[١].

الحد في الحقيقة اسم من الأسماء

وإذا كان المطلوب التمييزُ فإنما ذاك بالمميِّز فقط دون المشتَرَك، ولأنه كلما كان أوجزَ وأجمعَ وأخصَّ كان أحسن، كالأسماء. فليس الحد في الحقيقة إلا اسماً من الأسماء، أو اسمين، أو ثلاثة، كقولك «حيوان ناطق». وكذلك قيل في تعليم آدمَ الأَسْمَاءَ كلَّهَا: تعليمُ حدودها، وهي من جنس الحدود المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [سورة التوبة: ٩٧]

/١١ الوجه الثامن: إمكان تصور المعنى بدون اللفظ

/ الثامن: إن الحدّ إذا كان هو قولُ الحادّ فمعلوم أن تصوّر المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ. فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكُنُه تصوّر تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية. فكيف يمكن أن يقال: لا تُتصوَّر المفردات إلا بالحدّ الذي هو قول الحادّ!

الوجه التاسع:

التاسع: إن الموجودات المتصوَّرة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة،

---

(١) سيأتي بسط الكلام في ذلك في «المقام الثاني»، ص ٥٦ وما بعدها.

جميع الموجودات يتصوَّرها الإنسان بمشاعره فقط

كالطعم، واللون، والريح، والأجسامِ التي تحمل هذه الصفات؛ وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما يَتَصَوَّر الأمورَ الحسيّة الباطنة الوجديّة، مثل الجوع والشِّبَع، والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والإرادة والكراهية، والعلم والجهل، وأمثال ذلك. وكل من الأمرين قد يتصوره معيّناً، وقد يتصوره [٩] مطلقاً أو عاماً. وهذه التصورات جميعها غنيّة عن الحد. ولا يمكنه تصور شيءٍ بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده.

الوجه العاشر: لا يمكن «النقض» و«المعارضة» إلا بعد تصور المحدود بدون الحد

العاشر: إنهم يقولون«إن للمعترض أن يطعن على حدّ الحادّ بِـ«النقض» و«المعارضة».

و«النقض» إما في«الطَّرد»، وإما في «العكس». أما«الطرد» فهو أنه حيث وُجد الحدُّ وجد المحدود، فيكون الحدّ مانعاً، فإذا بُين وجود الحدّ، ولا محدودَ، لم يكن مطّرداً، ولا مانعاً، بل دخل فيه غيره، كما لو قال في حدّ«الإنسان» إنه«الحيوان».

النقضُ

وأما«العكس» وهو أن يكون حيث انتفى الحدُّ انتفى المحدود لكون الحدّ جامعاً. فإذا لم يكن جامعاً، انتفى الحدّ مع بقاء بعض المحدود، كما لو قال في حدّ «الإنسان» إنه «العربي»، فلا يكون الحدّ منعكساً، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغاً. والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحدّ والمحدود في العموم والخصوص، فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود، لا يدخل فيه ما ليسَ من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود، فمتى كان أحدُهما أعمّ كان باطلاً بالاتفاق، وسمي ذلك«نقضاً».

/ ١٢

أنواع النقض وأحكامه

/ فإن «النقض» يَرِدُ على الحدّ، والدليلِ، والقضيةِ الكليّة، والعلّة. لكن الدليلَ والقضيةَ الكلية لا يجب فيهما الانعكاسُ إلا بسبب منفصل، مثل المتلازمَيْنِ إذا استُدل بأحدهما على الآخر، فهنا يكون الدليلُ مطَّرداً منعكساً. وأما الحدُّ فلا بد فيه من الانعكاس.

أحكام النقض في «العلة»

و«العلةُ» إن كانت تامّةً وجب طَرْدُها، وإن لم تكن تامةً جاز تخلُّفُ الحكم عنها لفوات شرط، أو وجود مانع، ويسمى ذلك «تخصيصاً» و«نقضاً». وأما وجود الحكم بلا

علة فيسمى «عدم عكس» و«عدم [١٠] تأثير»، ونفسُ الحكم المتعلِّق بها ينتفي لانتفائها، ولا يجب انتفاءُ نظيره إذا كان له علة أخرى. فمجردُ عدمِ الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وُجد الحكم بدون العلة من غير أن تَخْلُفَها علة أخرى. وهو في الحقيقة وجودُ نظير الشخص، وهو نوعه. فهنا تكون العلة عديمةَ التأثير، فتكون باطلة. وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطِلٌ لها، وعدم الانعكاس ليس مبطلاً لها.

حاشية المصنف بخطه

. . . فإنها إذا انتفت انتفى الحكم المعلَّق بها، وإذا وجد الحكم بعلة أخرى،[1] فإن كانت العلة مساويةً لها من كل وجه فهي هي، وإن كانت مجانبةً لها في بعض الـ . . فلا بد أن يختلف [الحكم]، كما أن حِلّ الدم كان اسم جنس، فالِحلّ الحاصل بالرِدَّة نوعٌ غير النوع الحاصل بالزّنا والحلِّ الحاصل بالقتل. فإن حِلَّ الدم الحاصل [بالقتل] يجوز فيه الفداءُ والمعافاة، والحلَّ الحاصل بالرِّدة [يجوز] فيه الغُفْران بالتوبة، والحلَّ الحاصل بالزّنا فيه حدُّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود. وكثير نظائر هذا. فإلى . . . في أحد الحِلَّين إن كان مماثلاً للآخر فالعلتان [واحدة]، وإن اختلف الحكم اختلفت [العلة]. وانتقاضُ الوضوء بالبول والغائط نوعٌ واحد ليس هو من باب تغايُرِ الحكم بعلّتين . . . كالقتل بالحدود.

قال المعترض: هذه الأوصاف لا تأثير لها في حِلّ الدّم، فإن الرّدّة و زنا المحصَن . . . وحراب الكافر الأصلي يبيح الدّم مع انتفاء هذه الأوصاف. فيقال له: فإن الحلّ وُجِد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف، كما يستحق الابنُ/ الإرثَ بالنسب والنكاح والوَلاَء، ويثبتُ المِلْك بالمعاوضة والإرث والإيهاب والاغتنام. وتلك المباحاتُ لو كان للمستدِلّ . . . فيجب القَوَد قياساً على القتل لم يرد عليه هذ السؤال، لأن الواحب بالردّة والزّنا ليس قَوَدا.

١٣/

وأما عدمُ التأثير مبطِل لما هو العلة، لأن تأثير الدّلالة الذي يجمع فيه لا يدلّ على العلة، فإن الدليل لا يجب انعكاسه، كما لو قال من يركّب القياس في مسألة زكاة الصبي:

---

(١) من هنا تبدأ حاشية طويلة يظهر أنها من خط المصنف ـ رحمه الله ـ كتبها على هامش أصل النسخة وقد شملت الصفحة (هي الصفحة العاشرة منها) بتمامها، وضاعت منها بعض كلمات، فأثبتنا ما أمكن قراءته منها.

ملبوسٌ، فلا يجب له الزكاة كلِباس الكبير. قيل له: لا تأثير لكونه لباساً، لا في الفرع ولا في الأصل، بل هذا الحكم ثابتٌ عند أهل الشرع في جميع مال الصغير[١]. وهذه كلمات جوامع في هذا الكليّات التي يكثر فيها اضطرابُ الناس.

المعارضة

وأما «المعارضة» للحدّ بحدّ آخر فظاهر.

فإذا كان المستمع للحدّ يُبطله بـ«النقض» تارة، وبـ«المعارضة» أخرى، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصوُّر المحدودِ، عُلم أنه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدّ. وهو المطلوب.

الوجه الحادي عشر: البداهة والنظر ليستا من لوازم المعلومات

الحادي عشر: أن يقال: هم معترفون بأن من التصوُّرات ما يكون بديهيّاً لا يحتاج إلى حدّ، وإلا لزم الدَّوْر أو التسلسُل.

وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيّاً أو نظريّاً هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، مثل كون «القضيّة» يقينيّة أو ظنّيّة، إذ قد يتيقَّن زيدٌ ما يظنه عمرو، وقد يبدَه[٢] زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسّياً لزيد من العلوم ما هو خَبَريّ عند عمرو. وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أن كون العلم المعيَّن ضروريّاً أو كَسْبيّاً، أو بديهيّاً، أو نظريّاً، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميعُ الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع.

فإن مَنْ رأى الأمورَ الموجودةَ في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسِّيّات / «المشاهدات»، وهي عند مَنْ علمها بالتواتر من«المتواترات»، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظنّي [١١] فتكون عنده من باب «الظنّيّات»، ومَنْ لم يسمعها فهي عنده من «المجهولات». وكذلك «العقليّات»، فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبطُ طَرَفاه. ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشكّ فيه. وهذا بيّن في «التصورات» و«التصديقات».

/١٤

التصوّرات البدهية لا تحتاج إلى حدود

وإذا كان ذلك من الأمور النسبيّة والإضافيّة أمكن أن يكون بديهيّاً عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيّاً لغيره، فلا يحتاج إلى «حدّ»، وهذا هو الواقع. وإذا

---

(١) هنا انتهت حاشية المصنف.

(٢) من «بَدَه يبدَهُ بَدْهاً (باب نَفَع): بغته وفاجأه»، ومنه «البديهة».

قيل: «فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهة حصلت له بالحدّ»، قيل. كثير منهم يجعل هذا حكماً عامّاً في جنس النظريّات[١] لجنس الناس، وهذا خطأ واضح. ومن تفطّن لما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذي لم يعلَمْها بالبديهة يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: «لا يعلمها إلا بالحدود».

وأما المقام الثاني

(المقام الإيجابي في «الحدود والتصورات»)

وهو أنه هل يمكن تصوُّر الأشياء بالحدود!

الفرق بين طريقتي المتكلمين والمنطقيين في الحدود

فيقال: المحقّقون من النظّار يعلمون أن الحدّ فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدتُه «تصوير المحدود وتعريفُ حقيقته»؛ وإنما يدّعي هذا أهلُ المنطق اليوناني، أتباع أرِسْطُو، ومن سلك سبيلَهم وحذا حذوَهم تقليداً لهم من الإسلاميّين وغيرهم. فأما جماهيرُ أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرُهم فعلى خلاف هذا.

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في «أصول الدّين والفقه» بعد أبي حامد في أواخر المئة الخامسة وأوائل المئة السادسة. فإن أبا حامدٍ وَضَعَ مقدمّة منطقيّة في أوّل «المستَصْفى»، وزعم أن من لم يُحِطْ بها علماً فلا ثقةَ له بشيء من/ علومه. وصنف في ذلك «مِحَكّ النظر» و«مِعْيار العلم»؛ و دواماً اشتدّت به ثقته. وأعجَبُ من ذلك أنه وضع [كتابًا][٢] سمّاه «القِسْطاس المستقيم» ونسبه إلى أنه تعلّمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سِينا، وابنُ سينا تعلّمه من كتب أرسطو. وهؤلاء الذين تكلموا في «الأصول» بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في «الحدود» بطريقة أهل المنطق اليوناني.

/١٥

الكلام على كتب الغزالي ورأيه في المنطق

فائدة الحد عند المتكلمين: التميز بين المحدود وغيره

وأما سائر طوائف النظّار [١٢] من جميع الطوائف ـ المعتزلة، والأشعرية، والكرَّاميَّة، والشيعة، وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ـ فعندهم إنما تفيد الحدودُ «التمييزَ بين المحدود وغيره». بل أكثرهم لا يسوِّغون الحدَّ

---

(١) على هامش الأصل المنقول عنه ههنا عبارة مزيدة ليست بواضحة القراءة.

(٢) لا يوجد في الأصل.

إلا بما يميّز المحدود عن غيره،[١] ولا يجوّزون أن يُذكر في الحدّ ما يعمُّ المحدودَ وغيره، سواء سمي «جنساً» أو «عرَضاً عاماً»، وإنما يحدّون بما يلازم المحدود «طرداً وعكساً»[١] ولا فرقَ عندهم بين ما يسمى «فصلاً» و«خاصّة» ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره.

وهذا مشهور في كتب أهل النَّظر في مواضع يطول وصفُها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق، وأبي بكر بن فُوْرَك، والقاضي أبي يعلى، وابن عَقِيل، وأبي المعالي الجُوَيْني، وأبي الميمون النَّسَفي الحنفي[٢]، وغيرهم؛ وقبلَهم أبو علي، وأبو هاشم[٣]، وعبدُ الجبّار، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة؛ وكذلك ابن النُّوْبَخْت، والمُوسَوي[٤]، والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة؛ وكذلك محمد بن الهَيْصَمْ[٥]، وغيره من شيوخ الكَرَّامية. فإنهم إذا تكلموا في«الحدّ» قالوا: إن حدَّ الشيء وحقيقتَه«خاصَّتُه التي تميّزه».

مشاهير المتكلمين من جميع الطوائف

/ قال أبو القاسم الأنصاري في «شرح الإرشاد»[٦].

/١٦

قول أبي المعالي وتلميذه في الحدود

---

(١) هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) هو أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتَمَد بن مكحول النسفي الحنفي، إمام فاضل جامع الأصول. صاحب «تبصرة الأدلة» في الكلام، مجلد ضخم، و«بحر الكلام»، و«التمهيد لقواعد التوحيد» وغيرها، كنيته «أبو المعين»، و«ميمون» اسمه. توفي سنة ٥٠٨ هـ.

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سَلَام الجُبَّائي البصري المتكلم، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، ورئيس الفرقة البَهْشَمِيَّة نسبه إلى «أبي هاشم»، توفي سنة ٣٢١ هـ.

(٤) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الحسيني المُوسَوي الشيعي البغدادي، المعروف بالشريف المرتَضَىٰ أخو الشريف الرَّضِي، كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر. له تصانيف في مذهب الشيعة، ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير، وطبعت أماليه بمصر سنة ١٣٢٥ هـ. توفي سنة ٤٣٦ هـ.

(٥) هو من متكلمي الكَرَّامية، أصحاب أبي عبد الله بن كَرَّام السِّجِسْتاني العابد المتكلم المبتدع المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. ومن الفرق الكرامية « الهَيْصَمية». ذكر الشهرستاني مقالاته في «المِلل والنِّحَل» وفي «نهاية الإقدام في علم الكلام». ولم نقف على أحواله وسَنَة وفاته.

(٦) هو كتاب «الإرشاد في قواعد الاعتقاد» في علم الكلام لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجُوَيني، المتوفى سنة ٤٧٨هـ، شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، المتوفى سنة ٥١٢هـ. وهو أبو القاسم سلمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن=

قال إمام الحرمين: القصدُ من التحديد في اصطلاح المتكلّمين «التعرّض لخاصّة الشيء وحَقِيقَتِهِ التي يقع بها الفصلُ بينه وبين غيره».

قال الأستاذ: حدُّ الشيء «معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصودِ بالذكر».

قال أبو المعالي: ولو قال قائل، حدُّ الشيء «معناه» واقتصر عليه كان سديداً، أو قال: حدّ الشيء «حقيقته أو خاصَّته» كان حسناً.

قال: فإن قيل «إذا قلتُم، حدُّ (العلم) أو حقيقته (ما يعلم به)، فلم تذكروا خاصّةَ العلم، لأن العلم يشتملُ على مختلفات ومتماثلات لا تجتمع جميعُها في خاصّة واحدة، فإن المجتمعَين في الأخصّ «متماثلان». فنقولُ: إنما غرضُنا أن نبيّن أن المذكور حدّاً هو [١٣] «خاصّةُ وصفِ المحدود في مقصود الحدّ»، إذ ليس الغرضُ بالسؤال عن «العلم» التعرُّضَ لتفصيله، وإنما الغرض «معرفة العلميّة بأخصّ وصفِ العلم» الذي يشترك فيه ما تختلف منه وما يتماثل بما ذكرناه، حيث قلنا إنه «المعرفة» أو «ما يعلم به» أو «التبيين».

وهذا على طريقة الأستاذ. ومن رام ذكر حدّ في قبيل المعلومات فإنما غرضه الوقوفُ على صفةٍ يشترك فيها القبيلُ المسئول عنه على وجه يتضح للسائل.

إن الحد صفة المحدود دون قول القائل

قال أبو المعالي: فإن قيل «الحدُّ يرجع إلى قول المخبر، أو إلى صفةٍ في المحدود!» قلنا: ما صار إليه كافَّةُ الأئمة أن الحدَّ صفة المحدود، سكتَ عنه الواصفون أم نطقوا، وهو بمعنى «الحقيقة». وقد ذكر القاضي في «التقريب» أن الحدّ قولُ الحادّ المنبيءُ عن الصفة التي تشترك فيها آحادُ المحدود. ووافق الأصحابُ في أنَّ حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفةٍ دون قول القائل، وإنما بُيِّن ذلك في الحدّ لمشابهته الوصف ومشابهةِ الحقيقة الصفةَ، ونحن نفصل بين الوصف والصفة.

ثم قال القاضي: من الأشياء ما يُحَدّ، ومنها ما لا يُحَدّ. وما من محقَّق إلا وله حقيقة. ومن صار إلى أن الحدّ يرجع إلى حقيقة المحدود/ يقول: ما من ذي حقيقة إلا

/١٧

= محمد بن إسمٰعيل، الأنصاري النيسابوري الشافعي المتكلم الصوفي، تلميذ إمام الحرمين وشيخ أبي الفتح الشهرستاني، صاحب «شرح الإرشاد»، وكتاب «الغنية» في فروع الشافعية، توفي سنة ٥١٢ هـ.

وله حدّ، نفياً كان أو إثباتاً. والغرضُ من التحديد التعرُّض لحقيقة الشيء التي بها يتميَّز عن غيره، والشيء إنما يتميَّز عن غيره بنفسه وحقيقته، لا بقول القائل.

الاطراد والانعكاس من شرائط الحد

ثم قال أبو المعالي: قال المحقّقون «الاطّرادُ والانعكاسُ من شرائط الحد». وإذا كان الغرضُ من الحدّ «تمييزُ المحدود بصفته عما ليس منه» فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس. فَـ«الطّرد» هو «تحقُّق المحدود مع تحقق الحدّ» و «العكس» هو [١٤] «انتفاءُ المحدود مع انتفاء الحدّ».

وإذا قيل: حدُّ «العلم» هو «العَرَض» لم يطّرد ذلك، إذ «ليس كل عرض علماً»، فهذا «نقض الحدّ». ولو قلنا في حدّ «العلم» «كل معرفةٍ حادثةٍ» فهذا لا ينعكس، إذ ثبت علمٌ ليس بحادث، والسائل عن حدّ «العلم» لم يقصد حدَّ «ضربٍ منه تخصيصاً» وإنما أراد «الإحاطةَ بمعنى سائر العلوم».

وإذا قلنا: «العلم» هو «المعرفةُ» فَـ «كلّ معرفة علمٌ» و«كلّ علم معرفة»، و«كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة» و«كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم». وهذه عبارات أربع ـ عبارتان في النفي وعبارتان في الإثبات، ولا تستقيم الحدودُ دون ذلك.

هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا؟

قال أبو المعالي: فإن قال قائل: «هل يجوز تركيبُ الحدّ من وصفَين أم لا؟» قلنا: اختلف المتكلّمون.

فذهب كثير منهم إلى أن المركَّب ليس بحدّ، وشيخُنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدح في التركيب. وليس المراد بمنع التركيب تكليفُ المسئول أن يأتي في حدّ ما يُسأل عنه بعبارة واحدة، إذ المقصود «اتحادُ المعنى، بدون اللفظ»، والعباراتُ لا تُقصَد لأنفُسِها، وليست هي حدوداً، بل هي مُنبئة عن الحدود. وقال شيخنا أبُو الحسن في حدّ «العلم» ـ مع منعه التركيبَ ـ هو «ما أوجب كونُ محلّه عالماً»، وهذا يشتمل على كلمات، ولم يعدَّ هذا تركيباً، فإن المقصود بالحدّ التعرُّض لصفة واحدة، وهو «إيجاب العلم حُكْمَه». وكذلك إذا قيل في حد «الجوهر»: «ما قبل العَرَض» فليس/ بمركَّب، ١٨/ وإن ذُكر العَرَضُ وقَبوله إياه، ولكن المقصود بالحدّ «التعرُّض للقَبول» فقط.

التركيب، منه باطل ومنه مختلف فيه

ثم التركيب فيه تقسيم. فمنه باطل بالاتفاق، ومنه مختلَفَ فيه. فالمتفق عليه هو أن يذكر الحادّ معنيَين يقع الاستقلال بأحدهما، وذِكر [١٥] الآخر لغوٌ في مقصود الحدّ وشرطه.

وأما المختَلَف فيه فكما يقول المعتزلة في حدّ «المَرْئيّ»: «ما يكون لوناً أو متلوّناً». فهم يصحّحون هذا الحدّ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً. قالوا: لأن المقصود من الحد «حصرُ المحدود مع التعرّض للحقيقة»، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيِّزَ يُرى، وعلى أن الألوان مرئيّة، ولا تجتمع الألوانُ والجوهر في حقيقة واحدة، إذ الأوصافُ الجامعة لها محدودة، منها الوجود والحدوث، ويبطُل تحديد المرئيّ بالموجود أو المحدَث، إذ يلزم منه رؤيةُ الطعوم والروائح والعلوم ونحوها. فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفةٍ جامعةٍ لها في حكم الرؤية غيرِ منتقضة، فلا وجهَ إلا ذكرُ الجواهر بخاصّتها وذكرُ الألوان بحقيقتها.

ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك في الحدود. وقالوا: المتحيّز وكونُ اللون هيئةً حُكمان متنافيان، فينبغي أن لا يَثْبُت لهما ـ مع تبايُنهما ـ حكمٌ لا تبايُنَ فيه، وهو كونُ المَرْئيّ مَرْئيّا.

ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة وبصفتين

قال الأستاذ أبو المعالي: وأحسن طريقة في هذا ما ذكره القاضي، فإنه قال: ما يُذكر في معرفة الحدود ينقسم، فربما يتأتّى ضبطُ آحاد المحدود بصفة واحدة تشترك فيها جملةُ الآحاد، نحو تحديد «العلَم» بِـ «المعرفة» و«الشيئيّة» بِـ «الوجود»، وربما لا يتأتى ضبطُ جميع آحاد المحدود في صفة واحدة تشترك جميعها فيها، فلو ذُكر في حدّها صفة جامعة لَبَطل. فإذا كان الأمر كذلك وتأتّي ضبطُ ما يُسأل عنه بذكر صفتين يشتمل إحداهما على قَبيل من المسئول عنه والأخرى على القَبيل الآخر لصحّ تحديده.

الحد ما أحاط بالمحدود

/١٩

قال القاضي: ولو حَقَّق ذلك لزال فيه الخلاف ـ فإن [١٦] الذي يَحُدّ بصفتين لو قيل له: «أتدّعي/ اجتماعَ القبيلين في صفة واحدة!» لمَا ادّعاه، ولو قيل لمُطالِبِه: «أتُنكر تحقُّقَ الانحصار عند ذكر الصفتين!» لمَا وَجَد سبيلاً إلى إنكار ذلك. والحدّ ليس بموجِب، وإنما هو بيان وكشف، وهذا المعنى يتحقّق في الصفتين تحقُّقَه في الصفة الواحدة، فإن الكلام إلى مناقشةٍ في العبارة.

وقال القاضي أبو بكر بن الطيّب: وإن قال لنا قائل: ما حدّ «العلم» عندكم؟ قلنا: حدّه «معرفة المعلوم على ما هُوَ به». والدليل على ذلك أن هذا الحدّ يحصُرُه على

معناه، ولا يدخُل فيه ما ليس منه، ولا يخرُج منه شيء هو فيه. والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وَجَب أن يكون حدّاً ثابتاً صحيحاً. فكلُّما حُدّ به «العلمُ» وغيرُه وكانت حالُه في حصر المحدود وتمييزِهِ من غيره وإحاطتِهِ به حالَ ما حدّدنا به «العلمَ» وجب الاعتراف بصحته. وقد ثبت أن «كلَّ علم تعلّق بمعلوم» فإنه «معرفةٌ له على ما هو به» و«كل معرفة بمعلوم» فإنها «علم به»، فوجب توفيقُ الحدّ الذي حدّدنا به «العلم» وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه «علم».

قلت: فقد بين القاضي أن كلّ ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخُل فيه ما ليس منه ولا يخرُج منه ما هو منه كان حدّاً صحيحاً.

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد

وقد ذكر الغزالي في كتابه الكبير في المنطق الذي سمّاه «مِعيار العلم» مذهبَ المتكلّمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحدّ على طريقة المنطقيين، فقال:

الفصل السابع

في استعصاء[1] الحدّ على القُوَى البشريّة إلا عند غاية التشمير والجهد

مُثارات الاشتباه في أربعة أمور

ومن عَرَف ما ذكرناه من مُثَارات الاشتباه في الحدّ، عَرَف أن القوّة البشرية لا تقوى على التحفّظ [١٧] عن كل ذلك إلا على النُدور، وهي كثيرة، وأعصاها على الذهن أربعة أمور:

الأول: الاشتباه في «الجنس القريب والبعيد»

/ أحدها: أنا شَرَطْنا أن نأخذ «الجنسَ الأقربَ». ومن أين للطالب أن لا يغفُلَ عنه؟ فيأخذ «جنساً» يظن أنه أقربُ، وربما يوجدُ ما هو أقرب منه، فيَحُدُّ «الخمر» بأنه «مائع مُسْكِر» ويَذْهَل عن «الشّراب» الذي هو تحته وهو أقرب منه، ويحدُّ «الإنسان» بأنه«جسم ٢٠/

(١) طُبع «استقصاء» بالقاف في نسخة «معيار العلم» المطبوعة بمصر سنة ١٣٤٦هـ، ص ١٨٠، وهو خطأ.

ناطقٌ مائت» ويغفُل عن «الحيوان»، وأمثاله.

الثاني: الاشتباه في «الذاتي» و«اللازم»

الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون «الفصولُ» «ذاتيةً» كلُّها، و«اللازم» الذي لا يفارق في الوجود والوَهْم يشتبه بِـ«الذاتي» غايةَ الاشتباه، ودَرْكُ ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لا يغفُل فيأخذ «لازماً» فيورده بدل «الفصل» ويظن أنه «ذاتي»!

الثالث: اشتراط جميع «الفصول الذاتية»

الثالث: أنا شرطنا أن يأتي بجميع «الفصول الذاتية» حتى لا يُخِلّ بواحد، ومن أين يأمن مِن شذوذ بعضها عنه! لا سيما إذا وجد «فصلاً» حصل به التمييزُ والمساواةُ في الاسم في الحمل، كَـ «الجسم، ذى النفس، الحَسّاس» ومساواته لفظَ «الحيوان» مع إغفال «المتحرك بالإرادة». وهذا من أغمض ما يُدرك.

الرابع: احتمال تقسيم «الجنس» بـ«الفصول» الآخِرية دون الأولية

الرابع: إن «الفَصْل» مقوِّم لِـ«النوع» مقسِّم لِـ «الجنس». فإذا لم يُراع شرطَ التقسيم أَخَذَ في القسمة «فصولاً» ليست «أوّلية» لِـ «الجنس»، وهو غير مرضيّ في الحدود. فإن «الجسمَ» كما أنه ينقسم إلى «النامي» و«غير النامي» انقساماً بِـ «فصل ذاتي»، فكذلك ينقسم إلى «الحساس» و«غير الحساس»، وإلى «الناطق» و«غير الناطق». فمهما قيل: «الجسم» ينقسم إلى «الناطق» و«غير الناطق» فقد قُسّم بما ليس هو «الفصلُ» القاسمُ أوّليّاً، بل ينبغي أن يقسَّم أوّلاً إلى «النامي» و«غير النامي»، ثم «النامي» ينقسم إلى «الحيوان» و«غير الحيوان»، ثم «الحيوان» إلى «الناطق» و «غير الناطق».

وكذلك «الحيوان» ينقسم إلى [١٨] «ذى رِجْلين» وإلى «ذى أرجل»، ولكن هذا التقسيم ليس بِـ«فصول أوّلية»، بل ينبغي أن يقسم «الحيوان» إلى «ماش» و«غير ماش»، ثم «الماشي» ينقسم إلى «ذى/ رجلين» و«ذى أرجُل»، إذ «الحيوان» لم يستعدَّ لِـ «الرجلين» و«الأرجل» باعتبار كونه «حيواناً» بل باعتبار كونه «ماشياً»، واستعد لكونه «ماشياً» باعتبار كونه «حيواناً». /٢١

فرعايةُ الترتيب في هذه الأمور شرطٌ للوفاء بصناعة الحد، وهي في غاية العُسْر.

اكتفاء المتكلمين في الحد بالتمييز

ولذلك، لما عَسُر، اكتفى المتكلّمون بالتميز، وقالوا: إن الحد هو «القول الجامع المانع» ولم يشترطوا فيه إلا التمييز.

ويلزم عليه الاكتفاء بـ«الخواصّ»، فيقال في حد «الفَرَس» إنه «الصهّال»، وفي حد «الإنسان» إنه «الضحّاك»، وفي «الكلب»: إنه «النبّاح». وذلك في غاية البُعد عن غرض التعريف لذات المحدود.

ولأجل عُسْر التحديد قد رأينا أن نورد جملةً من الحدود المعلومة المحرَّره في الفن الثاني من «كتاب الحدود».

ثم قال:

الفن الثاني: في الحدود المفصِّلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدُها لا نهاية لها، لأن العلوم التصديقية غيرُ متناهية، وهي تابعة لِـ «التصوّرات»، وأقلُّ ما يشتمل عليه «التصديق» تصوُّران. وعلى الجملة فكل ما له اسمٌ يمكن تحريرُ «حدّه» أو«رسمه» أو«شرحُ اسمه». وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع، فالأَوْلَى الاقتصار على القوانين المعرّفة لطريقه، وقد حصل ذلك بالفن الأول.

ولكنا أوردنا حدوداً مفصِّلة لفائدتين:

فائدة الحدود المفصِّلة

إحداهما: أن تحصُل الدُّرْبة بكيفية تحرير الحد وتأليفه؛ فإن الامتحان والممارسةَ للشيء يفيد قوّة عليه لا محالة.

الثانية: أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة [١٩]. وقد أوردناها في كتاب «تهافتُ الفَلاسِفة» إذ لم يمكن مُناظَرَتُهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم نفهم ما أوردناه من اصطلاحهم لا يمكن مُناظرتهم. / فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في«الإلهيات» و«الطبيعيات» وشيئاً قليلاً من «الرياضيات». ٢٢ /

الفرق بين «الحد» و «شرح الاسم»

فلتؤخَذ هذه الحدود على أنها «شرحٌ للاسم». فإن[1] قام البرهانُ على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتُقد «حداً»، وإلا اعتُقد «شرحاً للاسم».

(١) كما في النسخة المطبوعة، وفي أصلنا: «إن قام».

كما يقال: حد «الجنّى»: «حيوان هوائي، ناطقٌ، مُشَفُّ الجِرْم، من شأنه أن يتشكَّل بأشكال مختلفة»، فيكون هذا «شرحاً للاسم» في تَفَاهُم الناس. فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان. فإن دل على وجوده كان «حداً» بحسب الذات، وإن لم يدل عليه، بل دل على أن الجنّى المراد به في الشرع موجودٌ آخرُ كان هذا «شرحاً للاسم» في تفاهُم الناس.

وكما تقول في حد«الخَلَاء» إنه «بُعْدٌ، يمكن أن تُفْرَض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادّة، من شأنه أن يملأه جسمٌ ويخلو عنه». وربما دل الدليل على أن ذلك محالٌ، فيؤخذ على أنه «شرح للاسم» في إطلاق النظّار.

وإنما قدمنا هذه المقدّمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرحٌ لما أراده الفلاسفة بالإطلاق، لا حكمٌ بأن ما ذكروه كما ذكروه، فإن ذلك مما يتوقف على ما يوجبه البرهان.

الردّ على كلام الغزالي

قلت: ما ذكره من صعوبة الحدّ على الشروط التي ذَكَرها حقٌّ لو كان المقصود بالحد تصويرَ المحدود كما يدَّعونه وكان ذلك ممكناً، لكنّ ما ذكروه في الحد باطلٌ، فإنه يمتنع [٢٠] أن يحصُل بمجرد الحد تصويرُ المحدود. وما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية المقوِّمة الداخلة في الماهيّة والصفاتِ الخارجة اللازمة أمرٌ باطلٌ لا حقيقة له. وما أوجبوه من ذكر الصِّفتين في الحدود هو مما يَحظُره المتكلّمون فيمتنعون منه في الحد. والتحقيق أنه لا واجب ولا محظور، كما قد بيناه في موضع آخر.

/٢٣ طريقة المتكلمين في الحدود أسد

/ وكل ما يذكرونه من الحدود فإنما يفيد التمييزَ، وإذا كان لا يحصُل بالحد إلا التمييزُ فالتمييز قد يحصل بِـ«الفصل» و«الخاصّة». فعُلم أن طريقة المتكلمين أسدُّ في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود.

وأما قوله: «إن ذلك في غايةَ البعد عن غَرَض التعريف لذات المحدود» فيقال:

وكذلك سائر الحدود هي غير محصِّلة لتصوير ذات المحدود، كما سنبينه إن شاء الله تعالى. وما ذكره من الوجوه[1] حجةٌ عليهم.

الوجه الأول: دلالة «الفصل» على «الجنس القريب»

فإن ما ذكره من لزوم أخذ «الجنس القريب»[2] أمرٌ اصطلاحي. وذلك أنه إذا أخذ «البعيد» كان «الفصل» يدل على «القريب» بالتضمّن أو الالتزام كدِلالة «القريب» على «البعيد». فَـ «الناطق» عندهم يدل على «الحيوان»، و«المسكر» على «الشراب»، كما يدل «الحيوان» على «الجسم»، وكما يدل «الشراب» على «المائع»، سواء جعلوا هذه دلالةَ تضمُّن أو التزام. فإن كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان «الفصل» كافياً، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكرُ «الجنس القريب» وحده كافياً.

فإذا قال: «مائع مسكر» كان لفظ «المسكر» يدل على أنه «الشراب»، فإن «المسكر» هنا أخص عندهم من «الشراب» ومن «المائع» وهو«فصلٌ»، كـ «النَاطق» لِـ «الإنسان» [٢١]. ومعلوم حينئذ أن «كلَّ مسكرٍ شرابٌ» كما أن «كلَّ ناطقٍ حيوانٌ». كما أنه إذا قيل في «الإنسان» «جسم ناطق»، فَـ«الناطق» عندهم أخصُّ من «الجسم» ومن «الحيوان»، وهو يدل على «الحيوان» بالتضمُّن أو الالتزام. ودل[3] لفظ «المائع»[3] على «الجنس البعيد» بالمطابقة.

وإذا قال: «شراب مسكر» دل قوله«شراب» على أنه «مائع» بالتضمن أو الالتزام عندهم، ودل على «الجنس القريب» بالمطابقة. فصار الفرق بينهما أنه تارةً/ يدلّ على «الجنس البعيد» بالمطابقة «والقريب» بالتضمن، وتارةً بالعكس. ٢٤/

فإذا قالوا: «الأحسن أن يدلّ على القريب بالمطابقة لأنه أخصُّ بالمحدود، وكلَّما

---

(١) هي الأمور الأربعة التي ذكرها الإمام الغزالي بأنها أعصى مُثارات الاشتباه في «الحد» على الذهن. تكلم فيها المصنف أمراً أمراً.

(٢) وهو قول الغزالي في الأمر الأول «أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب، إلخ»، ص ٦١، س ١٧.

(٣) ـ (٣) هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف.

كان أخصَّ كان أكثر تمييزاً» قيل: ليس في ذلك اختصاصُ أحد الحدّين بتصوير الماهية دون الآخر، بل بأنه أتمّ تمييزاً.

«الخمر» اسم لكل مسكر عند الشارع

[(١)]وهذا تكلُّمُ على المثال الذي ذكره في حد «الخمر» بحسب ما قاله. وإلاَّـ «الخمر» اسم لِـ «المُسْكِر» عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً، طعاماً أو شراباً، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مُسْكرٍ خمر»[(٢)]. فلو (كانت) «الخمر» جامدةً وأكَلَها كانت «خمراً» باتفاق المسلمين[(١)].

الوجه الثاني: «الذاتي» و «اللازم» ليس بينهما فرق حقيقي

وأما الوجه الثاني: فقوله: «(اللازمُ)الذي لا يفارِقُ في الوجود والوهم يشتبه بِـ (الذاتي) غايةَ الاشتباه» كلامٌ صحيح، بل ليس بينهما في الحقيقة فرقٌ إلا بمجرد الوضع والاصطلاح، كما قد بُيّن في غير هذا الموضع، وبُيّن أنهم في هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي فرَّقوا بين المتماثلين وسوَّوا بين المختَلِفَين.

الوضع المنطقي خلاف لصريح العقل

وهذا وضعٌ مخالف لصريح العقل، وهو أصلُ صناعة الحدود الحقيقية عندهم، فتكون صناعةً باطلةً، إذ الفرقُ بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وَضْعي، بل بما هي عليه الحقائق في نفسها. وليس بين ما سمّوه «ذاتياً» وما سمَّوه «لازماً» للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضعَ واختيارَ الواضع وما يَفْرِضُه في ذهنه. وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع، وذكرنا ألفاظ أئمتهم في هذا [٢٢] الموضع وتفسيرَها.

«الماهية» تابعة لما يتصوره الإنسان، لا للحقائق

وإنّ حاصل ما عندهم أن ما يسمُّونه «ماهيةً» هي ما يتصوَّر الذهنُ، فإن أجزاء «الماهية» هي تلك الأمور المتصوَّرة. فإذا تصور «جسماً نامياً، حَسّاساً، / متحركاً بالإرادة، ناطقاً، أو ضاحكاً»[(٣)] وكلُّ جزء من هذه الأجزاء (هو) كان[(٣)] المعنَى المتصوَّر، /٢٥

(١) ـ (١) هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمر، ولفظه: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، ويأتي كلام المصنف عليه في «المقام الرابع».

(٣) ـ (٣) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

وكان داخلاً في هذا المتصوَّر. وإن تصور «حيواناً ناطقاً» كان أيضاً كلٌّ منهما جزءاً مما تصوره، داخلاً فيه. وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثلُ كونه «حيّاً» و«حسّاساً» و«نامياً» هو لازماً لهذا المتصوّر في الذهن. فالماهية بمنزلة المدلول عليه بِـ «المطابقة»؛ وجزؤها المقوِّمُ لها، الداخلُ فيها، الذي هو وصف ذاتيّ لها، بمنزلة المدلول عليه بِـ «التضمّن»؛ واللازمُ لها، الخارجُ عنها، بمنزلة المدلول عليه بِـ «الالتزام». ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسانُ، سواءً كان مطابقاً أو غير مطابق، ليس هو تابعاً للحقائق في نفسها.

(١)وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فالإنسان إذا حَدّ شيئاً كـ «الإنسان» مثلاً فقال: هو «جسم حسّاس، نامٍ، متحرّك بالإرادة، ناطق» كان هذا القول له لفظ ومعنىً. فكل لفظ من ألفاظه ـ له معنى من هذه المعاني ـ جزءُ هذا الكلام(١).

الوجه الثالث: اشتراط جميع «الفصول» كاشتراط «الجنس»

وأما قوله في الثالث: «إنه يشترط جميعَ الفصول»: فهذا كاشتراط «الجنس»، وليس في ذلك ما يفيد تصويرَ الماهية، وأما التمييزُ فيحصل بدون ذلك. وهذا أمر وضعي. والمتكلمون قد اتفقوا على أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويَيْن في العموم والخصوص، (٢)فلا يجمع بين«فصلين». وهذا كما إذا حَدَّ «الحيوان» بأنه «جسم نامٍ، حسّاس، متحرك بالإرادة». فَـ «الحسّاس» و«المتحرك بالإرادة» فصلان، والمنطقيون يوجبون ذكرهما، والمتكلّمون يمنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاقتصار على أحدهما(٢)، ضد ما يوجبه هؤلاء، (٣)كما أن المتكلمين يمنعون من ذكر الجنس مع الفصل(٣).

الوجه الرابع

وأما الوجه الرابع: فإنه من جنس أخذ«الجنس البعيد» بدل «القريب». فإن تقسيم «الجنس» بِـ «الفصول الآخِرِيّة» دون الأوّليّة مثل تقويم «النوع» بِـ «الأجناس الأوليّة» دون الآخِرِيّة. /٢٦

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، وبعدها عبارة بخطه أيضاً مقطوعة الطرف لا يمكن قراءتها.
(٢) ـ (٢) زيادة على هامش الأصل بخط المصنف.
(٣) ـ (٣) زيادة أيضاً بخط المصنف.

صناعةُ الحد وَضْع اصطلاحي غيرُ فِطْري

وقوله «رعايةُ الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد، وهو في غاية العُسر»، فيقال:

هذه صناعة وضعيّة اصطلاحيّة، ليست من الأمور الحقيقية العلميّة. وهي مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولِمَا عليه الوجود في مواضع، فتكون باطلةً، ليست من الأوضاع [٢٣] المجرَّدة كوضع أسماء الأعلام؛ فإن تلك فيها منفعة، وهي لا تخالف عقلاً ولا وجوداً. وأما وضعُهم فمخالف لصريح العقل والوجود، ولو كان وضعاً مجرّداً لم يكن «ميزاناً للعلوم والحقائق»، فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلفُ باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها. فالعلم بأن الشيء حيٌّ، أو عالم، أو قادر، أو مُريد، أو متحرك، أو ساكن، أو حسّاس، أو غير حسّاس، ليس هو من الصناعات الوضعيّة، بل هو من الأمور الحقيقيّة الفِطْريّة التي فطَرَ الله تعالى عبادَه عليها، كما فَطَرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة.

(١) لا سيما وهؤلاء يقولون: إن المنطق «ميزان العلوم العقلية»، ومراعاتُه «تَعْصِم الذهن عن أن يغلط في فكره»، كما أن «العَرُوض» ميزانُ الشعر، و «النحوَ» و«التصريف» ميزانُ الألفاظ العربية ـ المركّبة والمفردة، وآلاتُ المواقيت موازين لها.

العلوم العقلية تعلم بالفطرة

ولكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تُعلم بما فَطَر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزانٍ وضعيٍّ لشخصٍ معين، ولا يُقلَّد في/ «العقليات» أحدٌ؛ بخلاف العربيَّة، فإنها عادةٌ لقوم لا تُعْرَف إلا بالسماع، وقوانينُها لا تُعرف إلا بالاستقراء؛ بخلاف ما به يُعرف مقادير المَكِيلات، والمَوْزونات، والمَذْرُوعات،

/٢٧

(١) العبارة من هنا لغاية ص ٦٩، س ٦، على هامش الأصل بخط الذي قرأ الكتاب على المصنف، كتبها بعد صفحتين وأشار بأن تقرأ بعد قوله: «. . . ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقّته عليه فلا يكون كذلك». ـ ص ٧٢، س ٨ من هذه الطبعة، ولكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضعناها هنا. نبه إلى ذلك الناسخ المصحح للنسخة التي بمكتبة دائرة المعارف العلمية بحيدر آباد الدكن.

والمَعْدُودات، فإنها تفتقر إلى ذلك غالباً. لكنَّ تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عاديّ، كعادة الناس في اللغات.

وقد تنازع علماء المسلمين في مسمًّى «الدرهم» و«الدينار»، هل هو مقدَّر بالشرع، أو المرجِعُ فيه إلى العُرْف! على قولَين، أصحُّهما الثاني. وعلى ذلك يبنَى النصاب الشرعي، هل هو مئتا درهم بوزن معيّن، أو مئتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها[1]!

واضع صناعة الحد ارسطو

وأما ما ذكروه من صناعة الحدِّ فلا ريب أنهم وضعوها وضعاً. وهم معترفون بأن الواضع لها أرِسْطو، وهم يعظّمونه بذلك، ويقولون: لم يسبقه أحد إلى جميع أجزاء المنطق، وتنازعوا «هل سُبقِ إلى بعض أجزائه؟» على قولَين.

أجزاء المنطق وأسماؤها باليونانية

وأجزاءُ المنطق ثمانية:

١ ـ المفردات، وهي المقولات المعقولة المفردة؛

و٢ـ التركيب الأول، وهو تركيب القضايا؛

و٣ـ التركيب الثاني، وهو تركيب القياس من القضايا؛ ثم

٤ـ البُرهاني؛ و٥ـ الجَدَلي؛ و٦ـ الخَطابي؛ و٧ـ الشِّعري؛ و٨ـ السَّفْسَطة.

ويسمون الجزء الأول «إيساغُوجي»[2] وقد يقولون: إن [فرفوريوس][3] الذي أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو.

وقد يجعلون «القياس» و«البرهان» واحداً، ويجعلون أجزاءه سبعة، ويقولون: / هذا قول أرسطو. /٢٨

(١) إلى هنا انتهت العبارة المشار إليها في التعليق الماضي.

(٢) يسمى الجزء الأول ـ وهو المقولات ـ باليونانية «قاطيغورياس»، وبالإنجليزية The Categories. أما «إيساغوجي» (The Isagoge) ـ ومعناه «المقدمة» ـ فكالمدخل إلى المنطق، صنفه فرفوريوس (Porphyry) الفيلسوف المتوفى حوالي سنة ٣٠٤م. كما ذكره المصنف.

(٣) هنا بياض في الأصل، وقد أدرجناه من كتاب «أخبار الحكماء» للقفطي، ط. مصر، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

والجزء الثاني الذي يشتمل على المقدمات [يسمونه«هرمينياس»][١]، ومعناه «العبارات».

والثالث الذي يشتمل على «القياس المطلق» يسمونه «أنولوطيقياالأول»[٢]. و«البرهاني» يسمونه [«أنولوطيقا الثاني»][٣]. و«الجدلي» يسمونه[«طوبيقا»][٤]. و«الخَطابي» يسمونه[«ريطوريقا»][٥]. و«الشِّعري» يسمونه«أوقيوطيقا»[٦]. و«السَّفْسَطة» يسمونه«سوفَسْطيقا»[٧].

عُرفت الحقائق قبل وضع المنطق

وهذه عبارات يونانية، فإذا تكلمت بها العرب فإنها تعرّبها وتقرّبها إلى لغاتها، كسائر ما تكلمت به العربُ من الألفاظ المعجَمة. فلهذا توجد ألفاظُها مختلفة. وقد كانت الأمم قبلَهم تعرف حقائقَ الأشياء بدون هذا الوضع، وعامةُ الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم. فإن أرسطو كان وزيراً للإسكندر بن فِيلبس المَقْدُوني، وليس هذا ذا القرنين[٨] المذكور في القرآن كما يظنُّه كثير منهم، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلاث مئة سنة[٩].

وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلُّم منهم لوضع أرسطو، وهم إذا تدبَّروا أنفسهم وجدوا أنفسهم تَعْلَم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعيّة.

ثم إن هذه الصناعة زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء، ولا تُعرف إلا بها.

---

(١) بياض في الأصل. و «هرمينياس» (The Hermeneutics) يعرب أيضاً بـ «أريمينياس»، ويسبق أحياناً بكلمة «باري».

(٢) أو «أنولوطيقا الأول»، وبالإنجليزية The Prior Analytics.

(٣) بياض في الأصل، وبالإنجليزية The Posterior Analytics.

(٤) بياض في الأصل، وبالإنجليزية The Topics.

(٥) بياض في الأصل، وبالإنجليزية The Rhetoric.

(٦) كذا، ويقال «أبو طيقا»، أو «بوطيقا»، وبالإنجليزية The Poetics.

(٧) بالإنجليزية The Sophistic.

(٨) يأتي مزيد البيان عنه في «المقامين الثالث والرابع».

(٩) كان وفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ قبل المسيح.

وكلا هذين غلط.

التفريق بين الصفات /٢٩

/ ولما راموا ذلك لم يكن بدٌّ من أن يفرّقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصوّر بما جعلوه «ذاتياً»، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو «ذاتيّ» عندهم وما ليس كذلك، ولا بد أن يرتّبوا ذكرها على ترتيبٍ مخصوصٍ إذ لا تُذكر على كل ترتيب. فكانت الصفات الذاتية «مادّة» الحدّ الوضعي [٢٤]، والترتيب الذي ذكروه هو «صورته».

ولما كان ذلك مستلزماً للتفريق بين المتماثلَين[(١)] أو المتقاربَين كان ممتنعاً أو عَسِراً[(١)]، إذ يفرّقون بين صفة وصفة بجعل إحداهما «ذاتيّة» دون أخرى مع تساويهما أو تقارُبهما، ويفرّقون بين ترتيب وترتيب بجعل أحدهما «معرّفاً» للحقيقة دون الآخر مع تساويهما أو تقارُبهما.

وطلبُ الفَرْقِ بين المتماثلات طلبُ ما لا حقيقة له، فهو ممتنع؛ وإن كان بين المتقاربَين كان عَسِراً. فالمطلوب إما متعذّراً[(٢)] وإما متعسّراً[(٢)]. فإن كان متعذراً بَطَل بالكليّة، وإن كان متعسّراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدةٌ زائدةٌ على ما كان يُعرَف قبل حصوله. فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شَرَطوه، أو ينالوه ولا يحصُل به ما قصدوه. وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحدّ طريقاً لتصوّر الحقائق في نفسِ مَنْ لا يتصورها بدون الحدّ، وإن كان الحدّ قد يفيد من تنبيه المخاطَبِ وتمييز المحدود ما قد تفيده الأسماء، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى[(٣)].

الفرق بين الحد وشرح الاسم

وما ذكروه من الفرق بين «الحدّ» و«شرح الاسم» فتلخيصه أن المحدود المميَّز عن غيره إذا تُصُوِّرتْ حقيقته فقد يكون هو الموجود الخارجي، وقد يكون هو المراد الذهني، فقد يُراد بالحدّ تمييزُ ما عَنَاه المتكلم بالاسم وتفهيمُه، سواءً كان ذلك المعنى الذي أراده بالاسم ثابتاً في الخارج أو لم يكن.[(٤)] وقد يُراد به تمييزُ ما هو موجود في الخارج. وهذا

---

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) هكذا منصوباً، والمحل يقتضي الرفع.

(٣) انظر الوجه الرابع من هذا المقام.

(٤) ـ (٤) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

شأنُ كلِّ من فسّر كلام متكلم أو شَرَحه، فقد يفسّر مراد المتكلم ومقصودَه، سواءً كان مطابقاً للخارج أو لم يكن(٤)، وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق/ للأمر الخارج، وأنه حقّ في نفسه.

/٣٠

وإذا كان الكلام غير حقّ لم يكن مطابقاً للخارج، فيريد المستمعُ أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه [٢٥]، حتى قد يظنُّ الظانُّ أن الشارحَ أو المستمعَ لم يفهم مقصود المتكلم لِعُسْرته، ولا يكون كذلك، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقتهُ إياه. وقد يكون ظنُّ من ظنّه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم؛ ويكون قد ظنّ أنه لم يفهمه لدقّته عليه فلا يكون كذلك.

عسر الحد الحقيقي

وقولهم في الحدّ الحقيقي: «إنه متعسِّر، وإنه لايقف عليه إلا آحادُ الناس» هو من هذا الباب. فإن الحدّ الحقيقي إذا أريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له في الخارج، إذ يريدون به أن الموصوفَ في نفسه مؤلَّف من بعض صفاته اللازمة له التي بعضُها أعمُّ منه وبعضُها مطابق له دون بعض صفاته اللازمةِ المساويةِ لتلك العامّة في العموم وللمطابقة في المطابقة دون بعض، وأن حقيقته هي مركّبة من تلك الصفات دون غيرها، وأن تلك الحقيقة يصورها الحدُّ دون غيره. فهذا ليس بحقّ.

فدعواهم تأليفَه من بعض الصفات اللازمة دون بعضٍ باطلةٌ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة، ودعواهم له حقيقة ثابتة في الخارج يصورها الحدّ دون غيره باطلة. وإنما الواقع أن المحدود الموصوف الذي مُيّز بالاسم أو الحدّ عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج، وقد يكون ثابتاً في المتكلم بالاسم أو الحدّ وهو يظنُّ ثبوته في الخارج وليس كذلك.

ولهذا يقال: «الحد يكون تارةً بحسب الاسم، وتارةً بحسب المسمَّى» ويقال: «الحد يكون تارةً بحسب اسم الشيء، وتارةً بحسب حقيقته». وإن كان الحدّ بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج، لكن المقصود أن الحدّ تارةً يميّز بين المراد باللفظ وغير المراد [٢٦]، وتارةً يميّز بين الموجود في الخارج من الأعيان وبين غيره؛ وهذا التمييز إنما يحصل بواسطة ذلك. فالتمييز الذي في النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز في الخارج، والتمييز الذي يحصل للمستمع هو بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم، والله أعلم.

/ خلطُ مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفسادُ ذلك للعقول والأديان

/٣١

وقد تفطَّن أبو عبد الله الرازي بنُ الخطيب لما عليه أئمةُ الكلام، وقرّر في «محصَّله» وغيره «أن التصورات لا تكون مكتَسَبة»، وهذا هو حقيقة قول القائلين: «إن الحدّ لا يفيد تصوير المحدود».

لكنه لم يهتدْ هو وأمثاله إلى ما سُبق إليه أئمة الكلام في هذا المقام.

وهذا مقام شريف ينبغي أن يعرَف، فإنه بسبب إهماله دخل الفسادُ في العقول والأديان على كثير من الناس، إذ خلطوا ما ذكره أهلُ المنطق في «الحدود» بالعلوم النبويّة التي جاءت بها الرسل ـ التي عند المسلمين واليهود والنصارى ـ بل وسائرِ العلوم، كالطبّ، والنحو، وغير ذلك.

قف على فائدة علم المنطق الاصطلاحي!

وصاروا يعظّمون أمر «الحدود»، ويدّعون أنهم هم المحقّقون لذلك، وأن ما يذكره غيرُهم من الحدود إنما هي لفظيّة لا تفيد تعريفَ الماهيّةِ والحقيقةِ بخلاف حدودهم، ويَسْلُكون الطرقَ الصعبة الطويلة والعبارات المتكلَّفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشَغْل النفوس بما لا ينفعها ـ بل قد يُضِلّها ـ عما لا بدّ لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصلُ النفاق في القلوب، وإن ادّعوا أنه أصلُ المعرفة والتحقيق.

هذا من توابع «الكلام» المنهي عنه

[٢٧] وهذا من توابع «الكلام» الذي كان السلَف ينهَون عنه، وإن كان الذي نَـهَوا عنه خيراً من هذا وأحسن، إذ هو كلامٌ في أدلّةٍ وأحكام. ولم يكن قدماء المتكلمين يرضَون أن يخوضوا في «الحدود» على طريقة المنطقيّين، كما دخل في ذلك متأخّروهم الذين ظنّوا ذلك من التحقيق، وإنما هو زيغٌ عن سواء الطريق.

ولهذا لما كانت هذه «الحدود» ونحوُها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن عنده، وإنما تفيده كثرةَ كلام، سمَّوهم «أهلَ الكلام».

/ وهذا ـ لَعَمْري ـ في «الحدود» التي ليس فيها باطل. فأما «حدودُ المنطقيين» التي /٣٢

يدّعون أنهم يصوّرون بها الحقائق فإنها باطلة، يجمعون بها بين المختلفَين ويفرّقون بين المتماثلَين.

الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق

ونحن نبيّن أن الحدود لا تفيد تصويرَ الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها «حقيقيّة» تُفْسِد العقل. والدليلُ على ذلك وجوه:

الوجه الأول

الحدّ ـ سواءً جُعل مركّباً أو مفرداً ـ لا يفيد معرفة المحدود

الحد مجرد قضية خبرية

أحدها: إن الحدّ مجرّدُ قول الحادّ ودعواه، فإنه إذا قال: حدّ «الإنسان» مثلاً: «إنه الحيوانُ الناطق أو الضاحك»، فهذه قضيّة خبريّة، ومجرّد دعوى خليّةٍ عن حجّة. فإما أن يكون المستمع لها عالماً يصدّقها بدون هذا القول، وإما أن لا يكون. فإن كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحدّ، وإن لم يكن عالماً، يصدّقه بمجرّد قولِ المخبر الذي لا دليل معه، لا يفيده العلم. كيف، وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله[1]؟ فقد تبيّن أنه على التقديرين ليس الحدّ هو الذي يفيده معرفةَ المحدود.

المفرد غير مفيد

فإن قيل: الحدّ ليس هو الجملة الخبرية، وإنما هو مجرّد قولك «حيوان ناطق»، [٢٨] وهذا مفرد، لا جملة ـ وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحَيْهم؛ فإنهم تارة يجعلون الحدّ هو الجملة التامة كما يقوله الغزاليُّ وغيره، وتارة يجعلون الحدَّ هو المفرد المقيَّد كالاسم، وهو الذي يسمّونه «التركيب التقييدي»، كما يذكر ذلك الرازي ونحوه - قيل: التكلم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جواباً لسائل، سواء كان موصوفاً/ مركباً تركيباً تقييدياً أو لم يكن كذلك.

/٣٣

(١) ذلك لأن مجرد قوله هو قضية خبرية، والقضية «خبر يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب»، أي قوله محتمل للصدق والكذب.

ولهذا لما مَرَّ بعضُ العرب بمؤذن يقول «أشهد أن محمداً رسولَ الله» ـ بالنصب ـ قال: «فَعَلَ ماذا؟»[١] فإذا قيل: «ما هذا!» قيل «طعامٌ»، فهذا خبر مبتدإ محذوفٍ باتفاق الناس، تقديره «هذا طعام»، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سورة الزمر: ٣٨]، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ [سورة الأنعام ٩١]، وكقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [سورة الكهف: ٢٢] أي، «هُم ثلاثة» و«هم خمسة» و«هُم سبعة».

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة الكهف: ٢٩]، أي، «هذا الحقُّ من ربكم»، ليس كما يظنه بعضُ الجهالِ، أى، «قل القولَ الحقّ»، فإنّ هذا لو أريد لَنَصب لفظَ «الحق». والمراد إثباتُ أن القرآن حقّ، ولهذا قال: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾، ليس المراد هنا بقول حقٍ مطلقٍ؛ بل هذا المعنى مذكور في قوله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [سورة الأنعام: ١٥٢]، وقوله: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [سورة الأعراف: ١٦٩].

ثم إذا قُدّر أن الحدَّ هو المفردُ فالمفردات أسماء، وغايةُ السائل أن يتصوَّر مسمَّاها، لكن من أين له إذا تصور مُسَمَّاها أن هذا المسمَّى هو المسئول عنه، وأن هذا المسمى هو حقيقةُ المحدود؟

دلالة الحد كدلالة الاسم

فإن قيل: يفيده مجردُ تصوّر المسمى من غير أن يُحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك، بل تصوّر «إنسان»، قيل: فحينئذ يكون هذا كمجرّد دِلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه، كما لو قيل: «الإنسان». وهذا يحقق ما قلناه من أن/ دلالةالحدّ كدلالة الاسم، وهذا هو قولُ أهل الصواب الذين يقولون: «الحدّ تفصيلُ ما دل عليه

٣٤/

(١) قال في غير هذا الكتاب ـ فقال: «ما يقول هذا؟ هذا هو الاسم، فأين الخبر عنه الذي به يتم الكلام»؟.

الاسم بالإجمال». وحينئذ فيقال: لا نزاع بين العقلاء أن مجرّد الاسم لا يوجب تصويرَ المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالةَ عليه والإشارةَ إليه.

ولهذا قالوا: إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه. وذلك لأن اللفظ المفرد لا يُعرف دلالتُه على المعنى إن لم يُعرف أنه موضوع له، ولا يُعرف أنه موضوع له حتى يُتصوّر اللفظ والمعنى. فلو كان المقصود بالوضع استفادةَ معاني الألفاظ المفردة لزم الدَّور.

تصور المحدودات بمجرد الحدود ممتنع

وإذا لم يكن المقصودُ من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحدّ تصويرَ معناه المفرد. وإذا كان دلالة الاسم على مسمّاه مسبوقاً بتصور مسمّاه وَجَبَ أن تكون دلالة الحدّ على المحدود مسبوقاً بتصور المحدود. وإذا كان كلٌّ من المحدود والمسمَّى متصوّراً بدون الاسم والحدّ، وكان تصوُّرُ المسمّى والمحدود [٢٩] مشترطاً في دلالة الحدّ والاسم على معناه، امتنع أن تُتصور المحدودات بمجرّد الحدود، كما يمتنع تصور المسمّيات بمجرّد الأسماء. وهذا هو المطلوب.

الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة

ولهذا كان من المتّفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيدَ لا يكون إلا جملةً تامة، كاسمين، أو فعل واسم.

وهذا مما اعترف به المنطقيّون، وقسّموا الألفاظ إلى «اسم» و«كلمة» و«حرف» ـ يسمّى «أداة»؛ وقالوا: المراد بـ«الكلمة» ما يريده النحاةُ بلفظ «الفعل». لكنهم مع هذا يتناقضون، ويجعلون ما هو «اسم» عند النحاة «حرفاً» في اصطلاحهم. كالضمائر ـ ضمائر الرفع، والنصب، والجرّ، المتصلة، والمنفصلة ـ مثل قولك: «رأيتُه» و«مَرَّ بي»، فإن هذه أسماء، ويسمّيها النحاة «الأسماءَ المضمرة»؛ والمنطقيّون يقولون: إنها في لغة اليونان من باب «الحروف»، ويسمّونها «الخوالف»، كأنها/ خَلَفٌ عن الأسماء الظاهرة.

/٣٥

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحدٍ من أهل الأرض، بل ولا أهلِ

السماء. وإن كان وحده كان معه غيره مضمراً، أو كان المقصود به تنبيهاً وإشارة كما يقصَد بالأصوات التي لم توضع لمعنى؛ لا أنه تقصَد به المعاني التي تقصَد بالكلام.

استطراد[١]:

بدعة ذكر «الاسم المفرد»

ولهذا عدَّ الناسُ من البدع ما يفعله النسَّاك من ذكر اسم «الله» وحده، بدون تأليف كلام. فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أفضلُ الذكر «لا إله إلا الله»، وأفضل الدعاء «الحمد لله والله أكبر» رواه أبو حاتم في «صحيحه»[٢]. وقال: «أفضلُ ما قلتُ أنا والنبيون من قَبْلي: «لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» رواه مالك وغيره[٣].

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلّم أمَّته ذكر الله تعالى بالجُمل التامة، مثل: «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» و«لا حول ولا قوة إلا بالله» وقال: «أفضلُ الكلام بعد القرآن أربعٌ ـ وهي من القرآن: «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» ـ رواه مسلم[٤]. وفي «صحيح مسلم» عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لأن أقول «سبحان الله» و«الحمد لله» / و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» أحبُّ ٣٦/

(١) هذا من جملة مباحث المصنف الاستطرادية التي تكثر في مؤلفاته. وقد فصلناه في الطبع لكيلا يشق على القارىء تتبع أصل الموضوع.

(٢) أخرجه أبو حاتم ـ وهو ابن حبان ـ عن جابر بن عبد الله. وأخرجه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم ـ وصححه.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» في الحج من دعاء يوم عرفة، عن طلحة بن عبيد الله بن كريز ـ وزن «كريم» ـ إلى قوله «لا شريك له». وأخرجه الترمذي في الدعوات بتمامه، من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، لكن بلفظ «خير» بدل «أفضل». وأخرجه أيضاً الطبراني وأحمد بألفاظ أخر.

(٤) أخرجه مسلم في الآداب، باب ٢، عن سمرة بن جندب، بلفظ «أحب الكلام إلى الله أربع: «سبحان الله» و «الحمد لله» و «لا إله إلا الله» و «الله أكبر»، لا يضرك بأيهن بدأت». وأخرجه أيضاً النسائي، وابن ماجه، وزاد النسائي «وهن من القرآن». وأخرجه أحمد بلفظ «أفضل الكلام بعد القرآن ـ وهن من القرآن ـ أربع، لا يضرك بأيتهن بدأت: «سبحان الله». . . إلخ».

إليّ مما طلعت عليه الشمس»[١]. وقال: «من كان آخر كلامه «لا إله إلا الله» دخلَ الجنة»[٢]. وأمثال ذلك.

فظن طائفةٌ من الناس أن ذكر «الاسم المفرد» مشروعٌ، بل ظنه بعضُهم أفضلَ في حقّ الخاصة من قول «لا إله إلا الله» ونحوها. وظن بعضهم أن ذكر «الاسم المضمر» ـ وهو «هو» ـ هو أفضل من ذكر «الاسم المظهَر».

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا لفظاً لا يفيد إيماناً ولا هُدىً، بل دخلوا بذلك [٣٠] في مذهب أهل الزندقة والإلحاد ـ أهل «وَحْدَة الوجود» ـ الذين يجعلون وجودَ المخلوقات وجودَ الخالق. ويقول أحدهم: «ليس إلا (الله)» و«(الله) فقط»، ونحو ذلك.

وربما احتجَّ بعضهم عليه بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ۝٩١﴾ وظنُّوا أنه مأمور بأن يقول الاسم مفرداً. وإنما هو جوابُ الاستفهام، حيث قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا . . . قُلِ ٱللَّهُ﴾ [سورة الأنعام: ٩١] أي، الله أنزَلَ الكتابَ الذي جاء به موسى[٣].

عود إلى أصل الموضوع:

وإذا عُرف أن مجرَّد الاسم ومجرَّد الحدّ لا يفيد ما يفيده «الكلام» بحالٍ، عُلم أن الحدّ خبرُ مبتدإٍ محذوفٍ لتكون جملة تامّة.

---

(١) أخرجه مسلم في الذكر، باب ١٠، عن أبي هريرة. وأخرجه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن أبي شيبة، وأبو عوانة.

(٢) أخرجه أبو داود في الجنائز، باب في التلقين، عن معاذ بن جبل. وأخرجه أيضاً أحمد، والحاكم ـ وصححه.

(٣) قد تكلم المصنف على ذكر «الاسم المفرد» بالبسط في «رسالة العبودية» له، ط. مصر ١٣٢٣، ص ٣٩ ـ ٤٣.

ثم قد بيّنا فساد قولهم، سواءً جُعل الحدّ مفرداً كالأسماء، أو مركّباً كالجمل؛ وأنه على التقديرين لا يفيد تصوير المسمَّى. وهو المطلوب.

/ ودعوى المدّعي أن الحدَّ مجرّد المفردِ المقيَّدِ كدعواهم أن التصوّر ـ الذي هو أحد ٣٧/ نوعي العلم ـ هو التصوّر المجرَّد عن كل نفي وإثبات[١]. ومعلومٌ أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الإنسان شيءٌ مّا ولم يخطر له ثبوتُه ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً؛ مثل من خطر له «بحرُ زِئْبَقٍ» أو «جبلُ ياقوتٍ» خاطراً مجرّداً عن كون هذا التصور ثابتاً في الخارج أو منتفياً، ممكناً أو ممتنعاً، فإن هذا من جنس الوَسْواس، لا من جنس العلم.

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع متعددة، مثل الكلام على «المحصَّل»، وبيّنا أن المشروط في «التصديق» من جنس العلم المشروط في«القول». فمن صدّق [٣١] بما لم يتصوّرْهُ كان قد تكلم بغير علم، ومن صدّق بما تصوَّره كان كالمتكلِّم بعلم. فقولهم في «الحدود القولية» من جنس قولهم في «التصوّرات الذهنّية».

الوجه الثاني

خبر الواحد بلا دليلٍ لا يفيد العلم

الثاني: أنهم يقولون «الحدّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بِـ(النقض) و(المعارضة)، ومنهم من يقول: إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة بخلاف (القياس)، فإنه يمكن فيه (الممانعةُ) و(المعارضة)».

فيقال: إذا لم يكن الحادُّ قد أقام دليلاً على صحّة الحدِّ امتنع أن يعرف المستمعُ المحدودَ به، إذا جَوَّز عليه الخطأ، فإنه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلا بقوله، وقولُه محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله.

---

(١) بهامش الأصل: كونُ التصور ليس بعلم والمناطقةُ يجعلونه علماً، كما قال السعد: «العلم إن كان إذعاناً لنسبةٍ فتصديق، وإلا فتصور»، فجعله قسماً من العلم، والحق ما قاله المصنف رحمه الله.

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طُرُقٌ عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركّب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحدّ، الذي هو قولُ الحادّ بلا / دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقليّ لا حسيّ يحتمل الصوابَ والخطأ والصدقَ والكذبَ، ثم يَعيبون على مَنْ يعتمد في الأمور السمعيَّة على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمعَ العالمَ بها العلمَ اليقينيَّ، زاعمين أن خبرَ الواحد لا يفيد العلم. ولا ريب أن مجرّد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيدُ العلم، لكن هذا بعينه قولُهم في الحدّ، فإنه خبرُ واحدٍ لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن عندهم إقامةُ دليلٍ على صدقه؛ فلم يكن الحدّ مفيداً لتصوُّر المحدود. /٣٨

ولكن إن كان المستمع قد تَصَوَّر المحدود قبل هذا، أو تصوّره معه أو بعده بدون الحدّ، وعلم أن ذلك حدّه، علم صدقه في حدّه، وحينئذ فلا يكون الحدُّ أفاد التصوير. وهذا بيّن.

وتلخيصه أن تصوُّر المحدود بالحدّ لا يمكن [٣٢] بدون العلم بصدق قول الحادّ، وصدقُ قوله لا يعلم بمجرّد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحدّ.

[١] ومن قال «أنا أريد بالحدّ (المفردَ)» لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً، فإن المتكلم بِـ «الاسم المفرد» لا يفيد المستمع شيئاً، بل إن كان تصوَّر المحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوَّرَه بدون هذا اللفظ المفرد، وإن لم يكن تصوّره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوَّره لا قبله ولا تصوَّره به[٢].

الوجه الثالث

لو حصل تصوُّر المحدود بالحدّ لحصَلَ ذلك قبل العلم بصحّة الحدّ

الثالث: أن يقال: لو كان الحدّ مفيداً لتصوُّر المحدودِ لم يحصُل ذلك إلا بعد العلم بصحّة الحدّ، فإنه دليلُ التصوُّر وطريقُه وكاشِفُه، فمن الممتنع أن نعلم صحَّة المعرَّف المحدودِ قبل العلم بصحّة المعرِّف. والعلم بصحّة الحدّ لا يحصل إلا بعد

---

(١) ـ (٢) عبارة مزيدة على هامش الأصل بخط المصنف.

العلم بالمحدود، إذ الحدّ خَبَرٌ عن مُخبَرٍ هو المحدود، فمن الممتنع أن يُعلم صحّةُ الخبر وصدقُه قبل/ تصوُّر المخبَر عنه من غير تقليد المخبِر وقبولِ قوله فيما يشترك في العلم به المخبَرَ ـ والمخبَرُ ليس هو من باب الأخبار عن الأمور الغائبة. ٣٩/

الوجه الرابع

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمّى واسمِهِ فقط

الرابع: أنهم يحدّون المحدود بالصفات التي يسمّونها «الذاتيّة»، ويسمونها «أجزاء الحدّ» و«أجزاء الماهيّة» و«المقوّمة لها» و«الداخلة فيها»، ونحو ذلك من العبارات.

فإن لم يَعلم المستمعُ أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوّره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوّره بدونِ الحدّ. فثبت أنه على تقدير النقيضَين[١] لا يكون قد تصوّره بالحدّ. وهذا بيّن.

فإنه إذا قيل: «الإنسان» هو «الحيوان الناطق»، فإن لم يكن قد عَرَف «الإنسان» قبل هذا ـ بل كان متصوِّراً لمسمى «الحيوان الناطق» ولا يعلم أنه «الإنسان» ـ احتاج إلى العلم بهذه النسبة. وإن لم يكن متصوّراً لمسمَّى «الحيوان الناطق» احتاج إلى شيئَين: إلى تصوُّر ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة. وإن عرف ذلك كان قد تصوَّر «الإنسان» بدون الحدّ.

الحدّ قد ينبِّه تنبيهاً

نعم، الحدُّ قد ينبّه على تصوُّر المحدود، كما ينبّه الاسم. فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدَّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحدّ، فيتصوّرُه. فيكون فائدة الحدّ من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، [٣٣]

---

(١) س: «على التقديرين».

وهو «التمييز بين الشيء المحدود وغيره».

٤٠/ التحديد بالصفات كالتحديد بالجهات

/ وتكون الحدود للأنواع بالصفات، كالحدود للأعيان بالجهات. كما إذا قيل: حدُّ الأرض من الجانب القَبلى كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، ومُيِّزت الأرض باسمها وحدّها. وحدُّ الأرض يُحتاج إليه، إذا خيف من الزيادة في المسمّى أو النقص منه، فيفيد إدخالَ المحدود جميعه وإخراجَ ما ليس منه، كما يفيد الاسم. وكذلك حدّ النوع.

الحد باللغة

وهذا يحصل بالحدود اللفظيّة تارةً، وبالوصفيّة[1] أخرى. وحقيقةُ الحدّ في الموضعين بيانُ مسمّى الاسم فقط، وتمييزُ المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحدّ بيان مسمّى الاسم، والتسمية أمر لُغوي وَضْعيّ، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمِّي ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حدُّه بـ«اللغة»، ومنه[2] ما يعرف حده بـ«الشرع»، ومنه(٢) ما يعرف حدّه بِـ«العُرف».

ومن هذا تفسيرُ الكلام وشرحُه إذا أريد به تبيينُ مراد المتكلم؛ فهذا يُبْنَى على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبيينُ صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه؛ والثاني بيان تصديق كلامه.

الحد يكون للاسم أو للمسمَّى

وتصوير كلامه كتصوير مسمّيات الأسماء بِـ«الترجمة» تارةً لمن يكون قد تَصَوَّر المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارةً لمن لم يكن قد تَصَوَّر المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان ـ إما إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يقال: الحد تارةً يكون لِـ«الاسم»، وتارةً يكون لِـ«المسمَّى»[3].

اعتراف الغزالي بذلك

وأئمةُ المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب «معيار العلم» الذي صنفه في المنطق [٣٤]، بعد أن قال:[4].

٤١/ / البحث النظري الجاري في الطلب إما أن يتجه إلى «تصور» أو إلى «تصديق».

---

(١) س: بالوضعية.

(٢) كذا بالأصل، والصواب: «منها».

(٣) سيأتي بيان ذلك بالبسط.

(٤) نص العبارة التالية يقع في «معيار العلم» المطبوع بمصر سنة ١٣٤٦هـ، ص ٣٦ ـ ٣٧، =

اعتراف الغزالي بأن فائدة الحد كفائدة الاسم

فالمُوصلُ إلى «التصور» يسمى «قولاً شارحاً»، فمنه «حد» ومنه «رسم». والمُوصِلُ إلى «التصديق» يسمى «حُجّة»، فمنه «قياس» ومنه «استقراء» وغيره.

قال الغزالي:

مضمون هذا الكتاب تعريف مبادي «القول الشارح» لما أريد تصوُّرُه، «حداً» كان أو «رسماً»، وتعريفُ مبادي «الحجة» الموصلةِ إلى التصديق، «قياساً» كان أو غيره، مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها.

قال:

فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوّري حتى يفتقر إلى «الحد»؟ قلنا: بأن يسمع الإنسان اسماً لا يعرف معناه، كمن قال: «ما الخَلَاء؟» و«ما المُلَاء؟» و«ما الشيطان؟» و«ما العقار؟» فيقال: «العُقَار: الخمر». فإن لم يعرفه باسمه المعروف يُفهمه بحده، فيقال: «الخمر» هو «شراب مسكر، معتَصَر من العنب»، فيحصل له علم تصوّري بذات «الخمر».

قلت: فقد بَيَّن أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم، فإن لم يتصوره وإلا ذُكر له الحدّ.

اعتراف الفارابي

[١] وهذا مما يعنون[٢] به حُذّاقهم، حتى قال «معلّمهم الثاني» أبو نصر الفارابي[٣] ـ وهو أعظمُ الفلاسفة كلاماً في المنطق وتفاريعه ـ قال في «كتابه»[٤]:

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمّى، وإنما يفيد التمييزَ بينه وبين غيره. وأما تصوّر المسمّى فتارةً يتصوّره الإنسان بذاته ـ بحسّه الباطن أو الظاهر، وتارةً يتصوّره بتصوُّره نظيرِه، وهو أبعدُ. فمن عَرف عين/ «الخمر» إذا لم يعرف مسمّى لفظ «العُقار» قيل له: هو «الخمر» أو غيرها من الأسماء، فعرفها. ومن لم يعرف عين «الخمر» بحالِ عُرّف بنظيرها، فقيل له: هو «شراب». فإذا تصوّر القدر المشترك بين النظيرين ذُكر له ما يميّزها، فقيل «مسكر».

/٤٢

= باختلافات يسيرة في القراآت، بعضُها في أصلنا أرجح.

(١) ـ (٤) هذه العبارة بالهامش بخط المصنف وخط زيد.

(٢) بهامش الأصل بخط المصنف: «يعنون به»، وبخط آخر «يعترف به».

(٣) بهامش الأصل: «المعلم الثاني»: الفارابي. و «الأول» كما سبق، أرسطو.

ولكن الكلام في تصوّره لمعنى «المسكر» كالكلام في تصوّره لمعنى «الخمر».
فإن لم يعرف عين «المسكر» [٣٥] وإلا لم يمكن تعريفه إلا بنظيره، فيقال: هو «زوال العقل». وهذا جنس يشترك فيه «النوم» و«الجنون» و«الإغماء» و«السُّكْر». فلا بد أن يميِّزَ «السُّكر» فيقال «زوال العقل بما يلتذّ به». ثم «اللذّة» لا بد أن يكون قد تصور جِنْسها بِـ«الأكل» و«الشرب» وغيرهما.

فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء

وهذا يبيّن أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء، لأنها تفيد معرفة الشيء بنظيره، والاسم يَـكْتفي به من عرفه بنفسه.

وحقيقة الأمر أن الحدّ هو أن تصف المحدودَ بما تفصل به بينه وبين غيره. والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً، و«ليس المخبَرُ كالمعايِن»[1]، ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته. فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مُغْنياً له عن الحدّ كما تقدّم. ومن لم يعرفه بعينه لم يُفده الحدُّ ما يفيد الاسم لمن عَرَفه بعينه، إذ الاسم هناك يدلّ على العين التي عرفها بنفسها. والحدّ لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة «النوع»، لا معرفةَ «العين»، كما يتصوَّر «اللذّة» بشرب «الخمر» مَنْ لم يشربها قياساً على «اللذّة» بِـ«الخبز» و«اللحم»، ومعلومٌ فرقُ ما بين «اللذّتين».

وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعفُ مطلقاً، وإنما المقصود أنها من جنس /٤٣/ فائدة الأسماء، وأنها مذكِّرة، لا مصوِّرة؛ أو معرِّفة بالتسمية، مميّزة للمسمّى من غيره؛ أو معرِّفة بالقياس.

---

(١) هذا لفظ حديث نبوي كما ذكر المصنف في رسالة «درجات اليقين» من «مجموعة الرسائل الكبرى»، طـ مصر، سنة ١٣٢٣هـ، ج ٢، ص ١٤٦. وقد أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ: «ليس الخبرُ كالمعايَنَة»، وكذلك أخرجه أحمد، والبزار، والطبراني، وابن حبان، عن ابن عمر، بهذا اللفظ أيضاً مع زيادة بعده ـ ذكره في «مجمع الزوائد»، طـ مصر، سنة ١٣٥٢، ج ١، ص ١٥٣.

اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصوَّر بذاته

وهكذا يقول حُذّاقهم في تحديد أمور كثيرة قد حدّها غيرهم. يقولون: لا يمكن تحديدُها تحديدَ تعريفٍ لماهيّاتها، بل تحديدَ تنبيهٍ وتمييزٍ. كما قال ابنُ سينا في «الشفاء»(١). قال:

فنقول: إن «الموجود» و«الشيء» و«الضروريّ» معانيها ترتسمُ في النفس ارتساماً أوليّاً ـ ليس ذلك الارتسام مما يَحتاج(٢) أن يُجلَب [٣٦] بأشياء هو أعرف منها.

مبادىء أولية في «التصديقات»

فإنه كما أنه(٣) في باب «التصديق»(٤) مبادىءُ أوّليّة يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق لغيرها بسببها. وإذا لم يخطر بالبال أو لم يُفهم اللفظُ الدالُّ عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرّف بها. وإذا(٥) لم يكن التعريفُ الذي يحاول إخطارها بالبال، أو تفهيمُ ما يدل عليها(٦) من الألفاظ محاولاً لإفادة علمٍ مَا ليس في الغريزة، بل منبّهاً على تفهيم ما يريده القائلُ أو يذهب إليه. وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى من المراد تعريفُه، لكنها لعلةٍ مّا وعبارةٍ مّا صارت أعرفَ.

مبادىء أولية في «التصورات»

كذلك في «التصورات» أشياء هي مبادىءُ للتصوّر ـ هي متصوَّرات لذاتها(٧). وإذا أريد أن يُدَلَّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم العلامة(٨). وربما كانت في نفسها أخفى منه، / لكنها لعلةٍ مّا وحالٍ ما ٤٤/

---

(١) هو الفصل الخامس من المقالة الأولى في الإلهيات من «الشفاء» لابن سينا؛ وعنوانه: فصل في الدلالة على «الموجود» و «الشيء» وأقسامهما. ويقع بص ٢٩١، من طبعة طهران، سنة ١٣٠٣هـ. وقد قابلنا العبارة التالية عليها، وسنشير إليها بحرف «ط» فيما بعد.

(٢) زاد في ط: إلى.

(٣) ط: أن.

(٤) ط: التصديقات.

(٥) ط: وإن.

(٦) ط: أو تفهيم ما يدل به عليها.

(٧) ط: وهي متصورات لذواتها.

(٨) ط: باسم أو بعلامة.

تكون أظهر دلالة. فإذا استعملت تلك العلامة نبّهت[١] النفسَ على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد، لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلِّمةً إيّاه.

ولو كان كلُّ تصوُّرٍ يحتاج إلى أن يسبقه تصورٌ قبله لذهب الأمر[٢] إلى غير النهاية، أو لَدَار. وأولى الأشياء بأن تكون متصوَّرةً لأنفُسها الأشياءُ العامّة للأمور كلِّها، كـ«الموجود» و«الشيء» و«الواحد» وغيره. ولهذا ليس يمكن أن يبيَّن شيء منها بيان لا دَوْرَ فيه ألبتة، أو ببيانٍ و[٣] شيء أعرف منها.

تزييف تعريف «الموجود»

وكذلك[٤] من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب. كمن يقول: «إن من حقيقة(الموجود) أن يكون (فاعلاً) أو(منفعلاً)». وهذا، وإن كان ولا بدّ، فمن أقسام «الموجود»، [٣٧] و«الموجودُ» أعرفُ من «الفاعل» و«المنفَعِل»، وجُمْهورُ الناس يتصوّرون حقيقة «الموجود» ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون «فاعلاً» أو «منفعلاً». وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياسٍ، لا غير. فكيف يكون حالُ من يروم أن يعرّف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يُثبت وجودَها له!

تزييف تعريف «الشيء»

وكذلك قول من قال: «إن (الشيء) هو(الذي يصحّ عنه الخبر)». فإنّ «يصحُّ» أخفى من «الشيء»، و«الخبرُ» أخفى من «الشيء»، فكيف يكون هذا تعريفاً لِـ«الشيء»! وإنما تُعرف «الصحة» ويُعرف «الخبر» بعد أن يستعمَل في بيان كل واحد منهما أنه «شيء»، أو أنه «أمر»، أو أنه «ما»، أو أنه «الذي»، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم «الشيء». فكيف يصحّ أن يعرّف «الشيءُ» تعريفاً حقيقيّاً بما لا يعرف إلا به!

/٤٥ الحدُّ ربما ينبه تنبيهاً

نعم، ربما كان في ذلك وأمثالِهِ تنبيهٌ ما. وأما بالحقيقة، فإنك إذا قلت: / «إن

---

(١) طـ: تنبهت.
(٢) زاد إلى طـ: في ذلك.
(٣) لا يوجد «و» في طـ.
(٤) طـ: ولذلك.

(الشيء) هو (ما يصحّ أن يخبر عنه)[١]» تكون كأنك قلتَ: «إن (الشيء) هو(الشيء الذي يصحُّ عنه الخبر)»، لأن معنى «ما» و«الذي» و«الشيء» معنى واحدٌ، فتكون قد أخذتَ «الشيء» في حدّ «الشيء». على أننا لا ننكر أن يقع بهذا وما أشبهه ـ مع فسادِ مأخَذِه ـ تنبيهٌ بوجه مّا على «الشيء». ونقول: إن معنى «الموجود» ومعنى «الشيء» متصوَّران في الأنفُس، وهما مَعْنَيان. و«الموجود» و«المثبت» و«المحصَّل» أسماء مترادفة على معنى واحد. ولا شكّ أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

وكذلك قال في حدّ «الواحد» و«الكثير». قال:

صعوبة حد «الواحد» و«الكثير»

فصلٌ في تحقيق «الواحد» و«الكثير»، وإبانة أن «العدد» عَرَض[٢]، والذي يصعب علينا تحقيقُه ماهيّة «الواحد»[٣]. وذلك أنا إذا قلنا:«إن (الواحد): (الذي لا ينقسم)»[٤] فقد قلنا «إن (الواحد): (الذي لا يتكثر)» ضرورةً، [٣٨] فأخذنا في بيان «الواحدِ» «الكثرةَ». وأما «الكثرةُ» فمن الضرورة أن تُحدَّ بِـ «الواحد» لأن «الواحد» مبدأ «الكثرة»، ومنه وجودُها وماهيّتُها.

حد «الكثرة»

ثم أي حدّ حدّدنا به «الكثرة» استعملنا فيه «الواحد» بالضرورة. فمن ذلك ما نقول: «إن (الكثرة) هو (المجتَمَع من وَحَدات)»؛ فقد أخذنا «الوَحْدة» في حدّ «الكثرة». ثم عملنا شيئاً آخر، وهو أنا أخذنا «المجتمع» في حدّها، و«المجتمع» يشبه أن يكون هو «الكثرة» نفسها وإذا قلنا: «من الوَحَدات» أو «الوُحْدان»[٥] أو «الآحاد» فقد أوردنا بدل/ لفظ «الجمع» هذا اللفظ[٦]، ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا بِـ «الكثرة». وإذا قلنا: «إن (الكثرة) هي (التي تعدّ بالواحد)» فنكون قد أخذنا

٤٦/

(١) ط: هو «ما يصح الخبر عنه».
(٢) هو الفصل الثالث من المقالة الثالثة في الإلهيات من «الشفاء» لابن سينا، ويقع بص ٤٢٩ من ط. وفيها «الوحدة» بدل «الواحد»، و «الكثرة» بدل «الكثير».
(٣) ط: والذي يصعب الآن علينا تحقيق ماهية «الواحد» و «الكثير».
(٤) ط: إن الواحد لا ينقسم.
(٥) ط: الواحدات.
(٦) ط: فقد أوردنا لفظ «الجمع» مع هذا اللفظ.

في حد «الكثرةِ» «الوحدةَ»، ونكون أيضاً أخذنا في حدّها «العدد[١]» و«التقدير»، وذلك إنما يفهم بِـ «الكثرة» أيضاً.

فما أغنى[٢] علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به، لكنه يُشبه أن تكون «الكثرة» أيضاً أعرفَ عند تخيُّلنا[٣]، ويشبه أن تكون «الوحدة» و«الكثرة» من الأمور التي نتصوّرها[٤] بُدّياً. [٥]فذكر «الكثرة» نتخيّلها أولاً، و«الوحدة» نعقلها من غير مبدإ لتصورها(٤). ثم[٦] إن كان ولا بد، فخياليّ. ثم[٧] تعريفنا «الكثرةَ» بِـ «الوحدة»[٨] تعريفاً عقلياً، وهنالك نأخذ «الوحدة» متصوّرة بذاتها. ومن أوائل التصوّر يكون تعريفنا «الوحدةَ» بِـ «الكثرة» تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي إلى معقول عندنا، لا يتصور حاضراً في الذهن.

فإذا قالوا: «إن(الوحدة) هي (الشيء الذي ليست فيه كثرة)» دلُّوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بُدّياً الذي يقابِلُ هذا الآخر، وليس هو؛ فينبَّه عليه بسَلْب هذا عنه.

حد «العدد»

والعجب ممن [٣٩] يحدّد[٩] «العدد» ويقول: «إن (العدد) كثرة مؤلَّفة من وَحْدة[١٠] أو آحاد». و«الكثرة» نفسُ «العدد»، ليس كالجنس لِـ «العدد»، وحقيقةُ «الكثرة» أنها «مؤلَّفة من وَحَدات». فقولهم: «إن (الكثرة) (مؤلفة من

---

(١) طـ: العد.
(٢) طـ: أعسر.
(٣) زاد في طـ: و «الوحدة» أعرف عند عقولنا.
(٤) طـ: نتصورها.
(٥) (٤) طـ: لكن «الكثرة» نتخيلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها من غير مبدإ لتصورها عقلي.
(٦) طـ: بل.
(٧) زاد في طـ: يكون.
(٨) كلمة «الكثرة بالوحدة» كانت مقلوبة في الأصل فأصلحها المصنف بخطه بالهامش.
(٩) طـ: يحد.
(١٠) طـ: وحدات.

وحدات)» كقولهم «إن (الكثرة) (كثرة)»، فإن (الكثرة) ليس إلا اسماً لِـ «المؤلَّف من الوحدات».

/ فإن قال قائل: «إن (الكثرة) قد تؤلَّف من أشياء غير (الوحدات) مثل «الناس»، و«الدواب»، فنقول: [(١)]إنه كما أن هذه الأشياء ليست «كثرات»، بل أشياء موضوعة لِـ «الكثرة»[(١)]، وكما أن تلك الأشياء هي «وحدان[(٢)]» لا «واحدات»، وكذلك هي «كثيرة» لا «كثرة». والذين يحسبون أنهم إذا قالوا «إن (العدد) (كمّية منفصلة ذات ترتيب)» فقد تخلصوا من هذا، فما تخلصوا. /٤٧

فإن «الكميّة» تُحْوج تصوُّرُها للنفس إلى أن تعرَّف بِـ «الجزء» أو «القسمة» أو «المساواة». أما «الجزء» و«القسمة» فإنما يمكن تصوّرهما بِـ «الكثرة»[(٣)]. وأما «المساواة» فإن «الكمية» أعرفُ منها عند العقل الصريح، لأن «المساواة» من الأعراض الخاصة بِـ «الكمية» التي يجب أن توخَذ في حدّها «الكمية»، فيقال «إن (المساواة) هي (اتحاد في الكمية)». و«الترتيب» الذي أخذ في حدّ «العدد» أيضاً [(٤)] هو ما لا يفهم إلا بعد فهم «العدد»[(٤)].

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه[(٥)] بالأمثلة والأسماء المترادفة، فإن هذه المعاني متصوّرة كلها أو بعضها لذواتها، وإنما يُدلُّ عليها بهذه الأشياء لينبّه عليها ويميَّز فقط. هي تنبيهات فحسب

قلت: فهذا الكلام الذي ذكره ابنُ سينا هنا قد تلقَّوه عنه بالقبول، كما يذكر مثل ذلك أبو حامد، والرازي، والسُّهْرَوردي، وغيرهم.

---

(١) ـ (١) هذه العبارة في طـ أكمل وأوضح، وهي: إنه كما أن هذه الأشياء ليست «وحدات»، بل أشياء موضوعة لـ «الوحدات»، كذلك أيضاً ليست هي بـ «كثرة»، بل أشياء موضوعة لـ «الكثرة».

(٢) طـ: هي «آحاد».

(٣) طـ: «الكمية».

(٤) ـ (٤) طـ: هو مما يفهم بعد فهم «العدد».

(٥) طـ: مثل التنبيهات.

نتيجة اعترافاتهم

فيقال: هذا الذي ذكروه في حدود هذه [٤٠] الأمور هو موجود في سائر ما يَرُومون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل. لكنّ منها ما هو بيّن لكل أحد، كالأمور العامة؛ ومنها ما هو بين لبعض الناس، كما يَعْرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم. فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعمّ علمُها بالنسبة إلى العموم.

/٤٨ / وأما الأمور التي تخفَى فمجرد الحدود لا تفيد تعريفَ حقيقتها بعينها، وإنما تفيد تمييزها ونوعاً من التعريف الشَّبَهي.

وهذا يتبين بتقرير قاعدةٍ في ذلك. فنقول:

التحقيق السديد في مسألة التحديد

المقول في جواب «ما هو؟» المطلوبُ تعريفُه بالحد هو جوابٌ لقول سائل قال: «ما كذا!»، كما يقول: «ما الخمر؟»، أو «ما الإنسان؟»، أو «ما الثلج؟»

فهذا الاسم المستفهَم عنه المذكورُ في السؤال، إما أن يكون السائل غيرَ عالم بمسمّاه، وإما أن يكون عالماً بمسمّاه.

مطلوب السائل المتصوِّر للمعنى، الجاهلِ بدلالة اللفظ عليه

فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته لكنّ مقصودَه تحديدُ مسماه. مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية، والعَجَمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية، وبعضُ الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معاني الأسماء التي تكون في لغة المسئول دون السائل. وهذا هو «الترجمة».

«الترجمة» وأحكامها

فالمترجِم لا بد أن يعرف اللغتين: التي يترجمها، والتي يترجم بها. وإذا عرف أن المعنى الذي يقصَد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجَمَهُ، كما يترجم اسم الخبز، والماء، والأكل، والشرب، والسماء، والأرض، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس [٤١]

وما تضمنته من الأشخاص، سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معاني.

والترجمة تكون لـ«المفردات» ولـ«الكلام المؤلَّف التام».

الترجمة في الغالب تقريب

/ وإن كان كثيرٌ من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة، بل بما يقاربه، لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظٌ تطابقها على الحقيقة؛ لا سيما لغة العرب، فإن ترجمتها في الغالب تقريبٌ. /٤٩

غريب القرآن وتفسيره من هذا الباب

ومن هذا الباب ذكرُ غريب القرآن، والحديث، وغيرهما. بل وتفسيرُ القرآن، وغيره من سائر أنواع الكلام، وهو في أول درجاته من هذا الباب، فإن المقصود ذكر مراد المتكلّم بتلك الأسماء، أو بذلك الكلام.

الترجمة من الحدود اللفظية

وهذا الحدّ، هم متفقون على أنه من «الحدود اللفظية». مع أن هذا هو الذي يُحتاج إليه في إقراء العلوم المصنَّفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو، والطب، أو غيرهما، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلَّف. وكذلك من قرأ كتب الفقه، والكلام، والفلسفة. وغير ذلك.

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتُها من الدين، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ثم قد تكون معرفتها فرضَ عين، وقد تكون فرضَ كفايه. ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ [سورة التوبة: ٩٧].

الأسماء الغريبة

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع، [٤٢] كلفظ «ضِيزَى»(١) و«قَسْوَرَة»(٢) و«عَسْعَسَ»(٣)، وأمثال ذلك.

---

(١) في سورة النجم ٥٣: ٢٢ ﴿تلك إذاً قسمة ضيزى﴾ أي: ناقصة، جائرة. وأصله «فُعْلي» فكسرت الياء.

(٢) في سورة المدثر ٧٤: ٥١ ﴿فرت من قَسْورة﴾ وهو الأسد، وقيل: الرامي. من «القسر»: الغلبة.

(٣) في سورة التكوير ٨١: ٧١ ﴿والليل إذا عَسْعَسَ﴾ أي: أدبر، وذلك في منتهى الليل؛ وقيل: أقبل.

/٥٠ تحديد الأسماء الشرعية

/ وقد يكون مشهوراً، لكن لا يعلم حدَّه، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال، / كاسم «الصلوة» و«الزكوة» و«الصيام» والحج». فإن هذه، وإن كان جمهور المخاطَبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلمون مسمّاها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي التي يقال لها: «الأسماء الشرعية».

[١] كما إذا قيل: «صلوة الجنازة» و«سجدتا السهو» و«سجود الشكر» و«الطواف» هل تدخل في مسمى «الصلوة» في قوله صلى الله عليه وسلم: «مفتاح الصلوة الطُّهُور، وتحريمُها التكبير، وتحليلُها التسليم»[٢]؟ فقيل: كل ذلك «صلوةٌ» تجب لها «الطهارة»، وقيل لا تجب «الطهارة» لشيءٍ من ذلك؟ وقيل تجب لِمَا تحريمُه التكبير وتحليله التسليم، كـ«صلوة الجنازة» و«سجدتي السهو»، دون «الطوافِ» و«سجودِ التلاوة»![١].

وكذلك اسم «الخمر» و«الربوا» و«المَيْسِر»، ونحو ذلك. تعلم أشياء من مسمياتها، ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر. فإنه قد يكون الشيء داخلاً في اسم «الربوا» و«المَيْسِر» والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل على ذلك ـ شرعيّ، أو غيره.

حد «الغيبة»

ومن هذا قول النبي ﷺ، لما سُئل عن حد «الغيبة»، فقال: «ذِكْرُكَ أخاكَ بما يكره». فقال له: «أرأيتَ، إن كان في أخي ما أقول؟» فقال: «إن كان فيه ما تقولُ فقد اغْتَبْتَه، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بَهَتَّه». [٣]

/٥١ حد «الكبر»

وكذلك قوله لما قال: «لا يدخل الجنة مَنْ في قلبه مثقالُ ذرّة من كِبْر». / فقال

---

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف. وقد حقق المصنف مسئلة «ما تجب له الطهارتان: الغسل والوضوء» تحقيقاً مفصلاً في «مجموعة فتاوي ابن تيمية»، طـ مصر، سنة ١٣٢٦، ج ٢، ص ٤٥ ـ ٥٧.

(٢) أخرجه الشافعي، وأحمد، والبزار، وأصحاب السنن إلا النسائي، وصححه الحاكم وابن السكن، من حديث علي بن أبي طالب ـ من «التلخيص الحبير».

(٣) أخرجه مسلم في الأدب، عن أبي هريرة، وكذلك أصحاب السنن. ولفظه: «أتدرون ما الغيبة؟»، وفي رواية: قيل «يا رسول الله! ما الغيبة؟» ـ الحديث. و «بهته» أي: قلت عليه البهتان، وهو كذب عظيم.

رجل: «يا رسول الله! الرجلُ يحب أن يكون ثوبُه حسناً، ونعلُه حسناً، أفمِن الكِبْر ذلك؟» فقال: «لا. الكِبْر بَطَرُ الحقّ، وَغمْط الناس».(١)

(٢) وكذلك لما قيل له: «ما الإسلام؟» و«ما الإيمان؟» و«ما الإحسان؟»(٣) ولما سئل عن أشياء: «أهي من الخمر؟»(٤) وغير ذلك(٢).

وبالجملة، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسَّة لكل أمة، وفي كل لغة. فإن معرفتها من ضرورة التخاطب، الذي هو النطق، الذي لا بد منه لبني آدم.

أقسام «الحدود اللفظية»

الجواب باسم مرادف أو مكاف

وهذا الذي يقال له «حدّ بحسب الاسم»، والمقول في جواب «ما هو؟» من هذا النوع. وقد يكون اسماً مرادفاً، وقد يكون مكافياً غير مرادف، بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى. كما إذا قال [٤٣] «ما الصراط المُستقيم؟» فقال: هو «الإسلام»، و«اتباع القرآن»، أو «طاعة الله ورسوله»، و«العلم النافع والعمل الصالح»(٥). أو «ما الصارم؟» فقيل: هو «المهنَّد». وما أشبه ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، والترمذي في البر والصلة، عن عبد الله بن مسعود، ببعض زيادة ونقصان. وبطر الحق: تسفيهه، وغمط الناس: احتقارهم.

(٢) ـ(٢) هذه العبارة مزيدة بين السطرين بخط المصنف.

(٣) هو حديث جبريل المشهور الذي أخرجه الشيخان في الإيمان من حديث أبي هريرة، وكذلك النسائي، وابن ماجه. وتفرد مسلم عن البخاري بإخراجه عن عمر بن الخطاب، كما أخرجه عنه أصحاب السنن، وقد روى من غير وجه.

(٤) كما في حديث أبي موسى الأشعري: سألت النبي ﷺ عن شراب من العسل، فقال: «ذلك البتع». قلت: «ومن الشعير والذرة؟» فقال: «ذلك المزر». ثم قال: «أخبِرْ قومَك أن كلَّ مسكر حرام». رواه أبو داود في الأشربة، وأخرجه البخاري ومسلم بنحوه. وعن عائشة من وجه آخر، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن.

(٥) زاد في غير هذا الكتاب: أو «السنة والجماعة»، أو «طريق العبودية»، أو «طريق الخوف والرجاء والحب»، أو «امتثال المأمور واجتناب المحظور»، أو «متابعة الكتاب والسنة». =

٥٢/ الجواب بالمثال

وقد يكون الجواب بِـ«المثال». كما إذا سئل عن لفظ «الخبز»، ورأى/ «رغيفاً»، فقال: «هذا!»[١] فإن معرفة «الشخص» يعرف منه «النوع».

تمثيل المقتصد والسابق والظالم

وإذا سئل عن «المقتَصِد» و«السابق» و«الظالم»[٢] فقال: «المقتَصِد» الذي يصلّي الفريضة في وقتها، ولا يزيدُ؛ و«الظالم» الذي يؤخّرها عن الوقت؛ و«السابق» الذي يصلّيها في أول الوقت، ويزيد عليها النوافلَ الراتبة؛ ونحو ذلك من التفسير الذي هو تمثيلٌ يفيد تعريفَ المسمَّى بِـ«المثال» لإخطاره بالبال، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلي في أول الوقت، وفي أثنائه، والمؤخر عن الوقت، لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة «الظالم» و«المقتَصِد» و«السابق». فإذا عَرَف ذلك قاس به ما يماثله من «المقتَصِر على الواجب» و«الزائد عليه» و«الناقص عنه».

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصلُ بغير سؤالٍ لمن يباشر المتخاطِبِين بتلك اللغة، أو يقرأ كتبهم؛ فإن معرفة معاني اللغات تقع كذلك.

وهذه الحدود قد يَظُنّ بعضُ الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة، والكتب المصنفة في اللغة، وكتبِ الترجمة؛ وليس كذلك على الإطلاق.

الأسماء الشرعية ثلاثة أصناف

بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف: (ألف) منها ما يعرف حدُّه بِـ«اللغة» كالشمس، والقمر، والكوكب، ونحو ذلك؛ (ب) ومنها ما لا يعرف إلا بِـ«الشرع» كأسماء الواجبات [٤٤] الشرعية والمحرّمات الشرعية، كالصلوة، والحج، والربوٰا، والميسِر؛ (ج) ومنها ما يعرف بِـ«العُرْف» العادي ـ وهو عرف الخطاب باللفظ ـ كاسم النكاح، والبيع، والقبض، وغير ذلك.

هذا في معرفة حدودها التي هي مسمّياتها على العموم.

---

(١) وهذا من أحدث طرق تعليم اللغات الأجنبية اليوم عند الأمم. يمثل المعلم للطالب شيئاً، أو عملاً، أو معنى من المعاني، وينطق به باللغة المطلوب تعليمها، فيتعلم الطالب بالرؤية والسمع والنطق مباشرة من غير ترجمة بلغة أخرى، كما يتلقى الطفل لسانه ممن حوله. وتسمى «طريق التمثيل أو المباشرة» (The Demonstrative or Direct Method).

(٢) كما في سورة فاطر ٣٥ : ٣٢: ﴿فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات﴾.

/٥٣

/ «الاجتهاد» و«التأويل»

وأما معرفةُ دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى «اجتهاد». وهذا هو «التأويلُ» في لفظ الشارع، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء، وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يَسْبِق أحدُهم إلى أن يعرف أن هذا المعيَّن الموجودَ هو المراد، أو مراد بهذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يعرف أن هذا المعيَّن هو ذاك.

تحقيق المناط

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس «تحقيقَ المناط»، فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف. كما ناط «قبول الشهادة» بكونه ذا عَدْل، وكما ناط «العشرةَ المأمور بها» بكونها بالمعروف، وكما ناط «النفقةَ الواجبة» بالمعروف، وكما ناط «الاستقبالَ في الصلوة» بالتوجه شَطْرَ المسجد الحرام. يبقى النظر في هذا المعيَّن هل هو «شطر [٤٥] المسجد الحرام»، وهل هذا الشخص «ذو عدل»، وهل هذه النفقة «نفقةٌ بالمعروف»، وأمثال ذلك، لا بدّ فيه من نظر خاص، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم.

معرفة دخول بعض الأنواع في مسمياتها

وقد يكون «الاجتهاد» في دخول بعض «الأنواع» في مسمى ذلك الاسم. كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى «الخمر»، ودخول «الشطرنج» و«النَّرْد» ونحوهما في مسمى «المَيْسِر»[١]، [٢]ودخولِ «السبق بغير محلّل» في سباق

---

(١) من أراد الاطلاع الصحيح الشرعي في مسألة «الشطرنج» وما أشبهه من أنواع اللهو المحدثة في هذا الزمان فليقرأ مقالة المصنف الممتعة في «مجموعة فتاوي ابن تيمية»، ج ٢، ص ٥ ـ ١٨.

(٢) العبارة من هنا إلى قوله «ودخول النباش في ذلك» بالصفحة التالية، س ٨، زيدت على الهامش بخط المصنف.

/٥٤ الخيل، و«رمي النُّشَّاب» في ذلك، ودخول «الرَّمْل» ونحوه في الصَّعيد/ المذكور في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [سورة المائدة: ٦]، ودخولِ مَنْ خرج منه منيّ (يشبه كأنه:) فابتلَّ في قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾، ودخول «الساعد» في قوله: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾، ودخولِ البياض الذي بين العِذَار[١] والأُذُن في قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾، ودخول «الماء المتغيّر بالطاهرات» أو «ما وقعت به نجاسة ولم تغيّره» في قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [سورة المائدة: ٦] ودخول المائع الذي لم يغيّره ما ماتَ فيه في الطيبات أو الخبائث،[٢] ودخول «سارق الأموال الرطبة» في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [سورة المائدة: ٣٨] ودخولِ «النبَّاش» في ذلك، ودخول «الحِلْفة بما يلزمُ لله» في مسمى الأيمان، ودخولِ بنات البنات والجدَّات في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [سورة النساء: ٢٣].

ومثل هذا «الاجتهاد» متَّفق عليه بين المسلمين ـ ممن يثبت «القياس» ومَنْ ينفيه. فإن بعض الجهال يظن أن مَنْ نَفَى «القياس» يكفيه في معرفة مراد الشارع مجردُ العلم بـ«اللغة». وهذا غلط عظيم جداً.

أوجه التفسير الأربعة

ولهذا قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: تفسيرٌ تعرفه العرب من كلامها، وتفسيرٌ لا يعذَر أحد بجهالته، وتفسيرٌ يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله». والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمَّن الأنواع التي لا تعلم بمجرد «اللغة»، كـ«الأسماء الشرعية»، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها، التي يفتقر دخولُها في المسمى إلى «اجتهاد» العلماء.

---

(١) العِذار: جانب اللحية، أي الشعر الذي يحاذي الأذن، أو الموضع الذي ينبت عليه ذلك الشعر.

(٢) كذا بالأصل، ولعل الصواب: «ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه، في الطيبات، أو الخبائث»، كما بحث المصنف في فتاواه، ج ٢، ص ١٢٩ ـ ١٤١، تحت «مسألة في الزيت إذا وقعت فيه مثل الفأرة وماتت، وجواز مكاثرته والانتفاع به إذا قيل بنجاسته»، وهو بحث بديع.

فصل

ثم إن هذا الاسم المسئولَ عنه الذي لا يعلم السائلُ معناه إذا أجيب عنه بما يقال / في جواب «ما هو!» ينقسم حال السائل فيه إلى نوعين : /٥٥

أحدهما : أن يكون قد تصوَّر المعنى بغير اللفظ ، [٤٦] ولكن لم يعرف أنه يعنى بذلك اللفظ . فهذا لا يفتقر إلا إلى «ترجمة» اللفظ ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان ، والصفات ، والأفعال ، كالخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والبياض ، والسواد ، والطول ، والقِصر ، والحرَكة ، والسكون ، ونحو ذلك .

مطلوب السائل غير المتصور للمعنى ، الجاهل باسمه

والثاني : أن يكون غير متصوّر للمعنى ، كما أنه غيرُ عالم بدلالة اللفظ عليه . وهذا يحتاج إلى شيئين : إلى ترجمة اللفظ ، وإلى تصوُّر المعنى ـ إلى حد «الاسم» و«المسمَّى» .

وهذا مثلُ من يسأل عن لفظ «الثلج» وهو لم يره قطّ ، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره أو لم يكن في بلاده ، أو يسأل عن اسم «المسجد» و«الصلوة» و«الحج» وكان حديثَ عَهْد بالإسلام لم يتصوَّرْ هذه المعاني ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التي لا يعرفها .

وبالجملة ، فكلُّ ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمَه ، إما في كلام الشارع ، أو كلام العلماء ، أو كلام بعض الناس ، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ، ولا له في لغته لفظٌ ، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد «ترجمة» اللفظ ، بل الطريق في تعريفه إياه إما «التعيين» وإما «الصفة» .

تعريف المسمى بالتعيين

وأما «التعيين» ، فإنه بحضور الشيء المسمَّى ليراه إن كان مما يُرى ، أو يذوقه ، أو يلمسه ، ونحو ذلك ، بحيث يَعْرف المسمَّى كما عَرَفه [٤٧] المتكلمون بذلك الاسم .

فإذا رأى «الثلج» وذاقه، ورأى الفاكهة أو الطَّبيخ أو الحلوى وذاقه، أو رأى /الحيوان الذي لم يألفه، أو رأى العبادات أو الأعمالَ التي لم يكن يعرفها، فحينئذ يتصوّرها ويتصور اسمها كما تصورها أهلُ اللغة. وهم على قسمين: منهم مَن علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقتَه، ومنهم من يكون قد ذاقه(١).

/٥٦

تعريف المسمى بـ «الصفة»

وأما الطريق الثاني، وهو أن يوصف له ذلك. والوصفُ(٢) قد يقوم مقام العِيان، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تَنْعَتُ المرأةُ المرأةَ لزوجها حتى كأنه ينظرُ إليها»(٣).

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيعُ الأعيان الغائبة بِـ«الصفة».

هذا مع أن الموصوف شخصٌ. وأما وصف الأنواع فأسهل.

ولهذا، التعريفُ بِـ «الوصف» هو التعريف بِـ «الحد»، فإنه لا بد أن يَذْكُر من الصفات ما يميّز الموصوفَ والمحدودَ من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخُلَ فيه ما ليس منه. وهي في الحقيقة تعريفٌ بِـ«القياس» و«التمثيل»، إذ الشيء لا يُتَصَوَّر إلا بنفسه أو بنظيره.

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميّزاً لنوعه. فكل صفة من تلك الصفات إنما تدلّ على القدر المشتَرَك بينه وبين غيره من النوع مثلاً. والقدرُ المشتَرَك [٤٨] إنما يفيد المعرفةَ للعين بِـ«المثال»، لا يفيد معرفة العين المختصة، إذ الدال على ما به الاشتراكُ لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموعُ الصفات مميّزاً له تمييزَ «تمثيل»، لا تمييزَ «تعيينٍ». فإن غير نوعه لا تُجْمَعُ له تلك

---

(١) يشير إلى الدرجة الثانية والثالثة من درجات العلم الثلاث. قال في رسالته «درجات اليقين»: «علم اليقين» ما علمه بالسماع، والخبر، والقياس، والنظر. و «عين اليقين» ما شاهده وعاينه بالبصر. و «حق اليقين» ما باشره، ووجده، وذاقه، وعرفه بالاعتبار.

(٢) في الأصل: «المصف».

(٣) أخرجه البخاري، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم، عن عبد الله بن مسعود، بلفظ «لا تباشر المرأة المرأة، فتنعتها لزوجها كأنه ينظر إليها».

الصفات، وهو نفسه لا يُمَيَّز إلا بما يخصّه.

/ فالحد يفيد «الدلالة عليه»، لا «تعريفَ عينه»، بمنزلة من يقال له: «فلانٌ في هذه الدار» ـ يدلّ عليه قبل أن يراه. وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة. ٥٧/

تعريف المحدود بالتمثيل المقارِب

ومن تدبَّر هذا تبين له أن الحدود المصوِّرَةَ للمحدود لمن لا يعرفه إنما هي مؤلَّفة من الصفات المشتركة، لا يدخل فيها وصفٌ مختصّ به، إذ المختص ـ وإن كان لا بد منه في الحد المميِّز ـ فهو لم يتصوره. وأنها لا تفيد تعريف عينه، فضلاً عن تصويرِ ما يتنبه له، وإنما يفيد تعريفَه بطريق «التمثيل المقارب»، إذ لو عرف «المِثْلَ المطابِقَ» لعرف حقيقتَه.

ثم قد يكون المخصِّص صفةً واحدة، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين.

ولو عرف المستمعُ الوصف الذي يخصّه كان قد تصوره بِـ«عينه»، فيكون هو من القسم الأول، الذي يترجَم له اللفظ فقط.

مثال ذلك، أنه إذا سمع لفظ «الخمر» وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه، فيقال له: هو «الشراب المسكر». فلفظ «الشراب» جنس لِـ «الخمر» يدخل فيه «الخمر» وغيرها من الأشربة. وهذا واضح. وكذلك لفظ «المسكر» الذي يُظَنّ أنه «فصل» مختص بِـ «الخمر» هو في الحقيقة [٤٩] «جنسٌ» يشترك فيه «الشرابُ» وغيره. فإن لفظ «المسكر» ومعناه لا يختصّ بِـ «الشراب»، بل قد يكون بِـ«طعام»، وقد يحصل «السُّكْر» بغير طعام وشراب. فحينئذٍ، فلا فرق بين أن يقول: هو «المسكر من الأشربة» أو «ما اجتمع فيه الشربُ والسكر»، أو يقول «الشراب المسكر». وإنما هو كما يقول «ثوبُ خَزّ» و«باب حديد» و«رجل طويل وقصير». فإن «الرجلَ» أعمُّ من «الطويل» و«الطويلَ» أعمُّ من «الرجل»، ولكن باجتماع هذين يتميز.

تزييف زيادتهم فصل «المائت»

وكذلك قولهم في حد «الإنسان»: هو «الحيوان الناطق». فلما نَقَضوا عليهم بِـ «المَلَك» زاد المتأخرون «المائت». وهي زيادة فاسدة، فإن كونه «مائتاً» ليس بوصف ذاتيّ له، إذ يمكن تصور «الإنسان» مع عدم خُطور موته بالبال، بل ولا/ هو صفة ٥٨/

«لازمة»، فضلاً عن أن تكون «ذاتية». فإن «الإنسان» في الآخرة هو «إنسان كامل»، وهو «حيٌ أبداً».

إمكان تصور الإنسان غير مائت

وهَبْ أن من الناس من يشكُّ في ذلك، أو يكذّبُ به، أليس هو مما يمكن تصوره في العقل؟ فإذا قُدّر «الإنسان» على الحال الذي أخبرت به الرسلُ ـ عليهم السلام ـ أليس هو «إنساناً كاملاً» وهو «غيرُ مائت»!

ثم يقال أيضاً: والمَلَك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى، أو أكثرهم. وهَبْ أنه لا يموتُ،[1] كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم، كما يقوله من يقوله[1]، ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطَبِ بالحدّ، لا سيما و «النفسُ الناطقة» من جنس ما يسمّونه «الملائكة» ـ وهي «العقولُ» [٥٠] و «النفوسُ الفلكيةُ» عندهم. فظهر ضعف ما يذكره الفارابي، وأبو حامد، وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال: اسم «الحيوان» عندهم مختص بِـ «النامي المغتَذِي»، وهذا يُخْرِج «الملَك». فـ «الحيوان» يُخرج «الملَك». وحينئذ فَـ «الناطق» أعم من «الإنسان»، إذ قد يكون «إنساناً» و «غير إنسان»، كما أن «الحيوان» أعم منه.

وهب أن نقبل فَصْلَهم بِـ «المائت»، فنقول: «المائتُ» أيضاً ليس مختصاً بِـ «الإنسان»، بل هو من الصفات التي يشترك فيها «الحيوان».

فقد تبين أن كلَّ صفة من هذه الصفات ـ الحيوان، والناطق، والمائت ـ ليس منها[2] واحدٌ مختص بنوع «الإنسان». فبطل قولهم: إن «الفصل» لا يكون إلا بالصفات المختصة بِـ «النوع»، فضلاً عن كونها «ذاتية». وإنما يحصل التمييزُ بذكر المجموع ـ إما الوصفين، وإما الثلاثة.

هذا إذا جعل «الفصل» مصوِّراً للمحدود في نَفْس من لم يتصوره. وأما إذا جُعل «الفصل» مميِّزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة.

---

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) في الأصل: «منهما».

/ والمقصود أنه مَنْ تصوّر المحدودَ بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصُّه ويميّزه عن ٥٩/ غيره. وهذا لا يحتاج في تصوره إلى حد، ولكن يترجَم له الاسم الدالُّ عليه ويميَّزُ له المسمى عن غيره، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبهه الاسم إذا كان عارفاً بمسماه.

وأما من لم يكن متصوّراً له فلا يمكن أن يُذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود، فلا يمكن تعريفه إياه لا بِـ «فصل» ولا بِـ «خاصة» سواءً ذُكر «الجنس» و «العرض العام» أو لم يذكر، لأن الصفة التي تختص المحدود لا تُتَصور بدون تصور المحدود، إذ لا وجود [٥١] لها بدونه. والعقل إنما يجرد «الكلّيات» إذا تصوَّرَ بعضَ «جزئياتها». فمن لم يتصور الشيء الموجودَ كيف يتصور جنسَه ونوعَه؟

التصور بالتمثيل والتشبيه

ولكن يتصور بِـ «التمثيل» و «التشبيه». ويتصور «القدر المشترك» بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات. و «القدرُ المشترك» ليس هو «فصلاً» ولا «خاصة». ولكن قد ينتظم من «قدر مشترك» و «قدر مشترك» ما يخص المحدود، كما في قولك «شراب مسكر».

استحالة تعريف المحدود بالخواص

وعلى هذا، فإذا قيل في «الفَرَس»: إنه «حيوان صاهل»، وفي «الحمار»: إنه «حيوان ناهق»، وفي «البعير»: إنه «حيوان راغٍ»، وفي «الثور»: إنه «حيوان خائر»، وفي «الشاة»: إنها «حيوان ثاغٍ»، وفي «الظبى»: إنه «حيوان باغم»، وأمثال ذلك، فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع، لكن لا تفيد تعريفَ هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفاً بها. فمن لم يعرف «الفرس» لا يعرف «الصهيل»، ومن لم يعرف «الحمار» لا يعرف «النهيق»، أعني لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ، فإذا أريد تعريف «النهيق» قيل له: هو «صوت الحمار»، فيلزم الدَّوْرَ، إذ يكون قد عرف «الحمارَ» بِـ «النهيق»، و «النهيقَ» بـ «الحمار».

وهكذا سائرُ الخواصّ المميِّزةِ للمحدود ـ لا يعرَّف بها المحدودُ لمن لم يكن عرفه. فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه. فمن عرف عين / الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد. ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ٦٠/

ولو من بعض الوجوه. فيؤلِّفُ له من الصفات المشتبهة [٥٢] المشترَكة بينه وبين غيره ما يخص المعرَّف.

حقيقة معرفة الغيب

ومن تدبر هذا وجد حقيقته؛ وعلم معرفة الخلق بما أُخبروا به من الغيب ـ من الملائكة، واليوم الآخر، وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب؛ بل عَرَف أيضاً ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله تعالى وصفاته؛ ولمَ قال كثير من السلف: «المتشابه» هو الوعد والوعيد، و «المحكَم» هو الأمر والنهي؛ ولِمَ قيل: القرآن يُعمَل بـ «محكمه» ويؤمَنُ بِـ «متشابهه»؛ وعَلم أن تأويل «المتشابه» ـ الذي[١] هو العلم بكيفية ما أخبرنا به ـ لا يعلمه إلا الله، وإن كان العلم بتأويله ـ الذي هو تفسيره ومعناه المراد به ـ يعلمه الراسخون في العلم[١]، كما بسطناه في غير هذا الموضع.

هذا كله إذا كان السائل القائل «ما هو؟» غير عالم بِـ «المسمَّى».

مطلوب السائل العالم قدر زائد على التمييز

وأما إن كان عالماً بِـ «المسمى» ودلالةِ الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه، فيكون مطلوبُه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره. وهذا هو الذي يجعلونه مطلوباً للسائل عن المحدود، وجوابُه هو عندهم المقولُ في جواب «ما هو؟».

ومعلوم أن مطلوبَ هذا قد يكون ذِكْرَ خصائصَ له باطنة لم يطّلع عليها، وقد يكون مطلوبُه بيانَ علته الفاعلية أو الغائية، وقد يكون[٢] مطلوبُه معرفةَ ما يتركب منه شيء آخر، وقد يكون مطلوبه[٢] معرفةَ حقيقته التي لا يعلمها المسئول، أو عَلِمها ولا عبارةَ تدل السائل عليها، كالسائل عن حقيقة «النفس»، وأمثال ذلك.

/٦١ / وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصُل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة،

---

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف. وتوجد بعدها في صلب المتن هذه الكلمات: «لا يعلمه إلا الله»، والظاهر أنها حشو، فلذلك حذفناها. وقد شرح المصنف هذا المقام في رسالة «الإكليل في المتشابه والتأويل» ضمن «مجموعة الرسائل الكبرى»، ج ٢، ص ١ ـ ٣٥، بما يشفي العليل ويروي الغليل.

(٢) ـ (٢) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات، وقد يحصل بذكر بعض المختصات، وقد يحصل بغير ذلك، بحسب غرض السائل ومقصوده.

الوجه الخامس
التصوُّرات المفرَدَة يمتنع أن تكون مطلوبة

[٥٣] الخامس: إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبةً، فيمتنع أن تُطْلَب بالحد. وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها، وإما أن لا يكون شاعراً بها.

فإن كان شاعراً بها امتنع طلبُ المشعور وحصولُه، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد يُطلَب دوامُ الشعور وتكرُّره أو قوّتُه. وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النَّفْس طلبُ ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوقٌ بالشعور.

فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك، والجنّ، والرُّوح، وأشياءَ كثيرة، وهو لا يشعر بها؟ قيل: هو قد سمع هذه الأسماء، فهو يطلب تصوُّرَ مسماها، كما يطلب مَنْ سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها، سواء كانت المعاني متصوَّرة له قبل ذلك أو لم تكن. وهو إذا تصوَّر مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم، إذ لو تصور حقيقةً ولم يكن ذلك الاسمُ فيها لم يكن تَصَوَّرَ مطلوبه. فهنا المتصوَّر ذات وأنها مسمَّاة بكذا، من جنس ما يرى «الثلجَ» مَنْ لم يكن يعرفه، فيراه ويعلم أن اسمه «الثلج». وهذا ليس تصوُّراً للمعنى فقط، بل للمعنى ولاسمه. وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً، فإن المطلوب هنا تصديق، وفيه أمر لغوي.

وأيضاً، فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرّد الحد، بل لا بد من تعريف المحدود بالإشارة إليه، أو غير ذلك مما لا يكتَفَي فيه بمجرد اللفظ.

/ فإن قيل: جعلتم امتناعَ الطلب لازماً [٥٤] للنقيضَين، والنقيضان لا يجتمعان ولا ٦٢/ يرتفعان، وإذا عُدم اللازم عُدم الملزوم؛ فإذا كان امتناعُ الطلب ـ وهو اللازم ـ معدوماً ثبوت امتناع الطلب

لزم عدم النقيضين، وعدمُ النقيضين محال.

قيل: [١]هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض وتقديرِ هذا النقيض، فأيهما كان ثابتاً في نفس الأمر كان الامتناعُ لازماً له يلزم به في نفس الأمر. وليس في هذا جمعٌ بين النقيضين ولا رفعٌ للنقيضين[١]. وهذا يقوّى المقصود. [٢] فإن هذا الامتناع إذا لَزِم من انتفائه المُحالُ لم يكن منتفياً، بل يكون هذا الامتناع ثابتاً، وهو المطلوبُ[٢]. وإذا كان عدمُ هذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان مُحالاً، فيكون نقيضُه ـ وهو ثبوت هذا الامتناع ـ حقاً. فيكون امتناعُ الطلب للتصوّرات المفردة ثابتاً، وهو المرادُ[٣].

فائدة الحدود كفائدة الاسم

وإذا لم تكن التصوراتُ المفردةُ مطلوبةً، فإما أن تكون حاصلةً للإنسان، فلا تحصُل بالحد، فلا يفيد الحدُّ التصويرَ؛ وإما أن لا تكون حاصلةً، فمجردُ حصولِ الحد لا يوجب ذكرُ الأسماء[٤] تصوُّرَ المسميات لمن لا يعرفها. ومتى كان له شعورٌ بها لم يحتج إلى الحدّ في ذلك الشعور، إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم.

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدِّ وفائدةِ الاسم. لكن الحدَّ إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدُّد الأسماء، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

الوجه السادس

التفريق بين «الذاتي» و «العَرَضي» باطل

السادس: أن يقال: المفيد لتصوُّر الحقيقة عندهم هو «الحدُّ التام»، وهو «الحقيقي»، وهو المؤلف من «الجنس» و «الفصل» من «الذاتيات» المشتركة والمميزة، دون «العَرَضيات» التي هي «العَرَض العام» و «الخاصّة». والمثالُ المشهور/ عندهم أن الذاتي المميِّز لـ «الإنسان» الذي هو الفصل هو «الناطق»، والخاصة هي «الضاحك».

٦٣/

---

(١) ـ (١) هذه العبارات زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) ـ (٢) هذه العبارات زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٣) هنا بعض العبارة بخط المصنف، ولكنها مطموسة.

(٤) كذا بالأصل، الظاهر أن كلمتي «ذكر الأسماء» حشو ليس لهما معنى، كما في س، ص ٢١٤: «فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها».

فنقول: مَبْنَى هذا الكلام على الفرق بين «الذاتي» و «العرضي».

التفريق بين الذاتي والعرضي

وهم يقولون: المحمولُ الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصفُ الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف [٥٥] المحمول العَرَضي، فإنه خارج عن حقيقته.

ويقولون: «الذاتي» هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف «العَرَضي». ويقسمون العرضي إلى «لازم» و «عارض»، واللازم إلى «لازم لوجود الماهية دون حقيقتها»، كالظل للفرس، [(١)]والحدوث للحيوان[(١)]، وإلى «لازم للماهية»، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

الفروق الثلاثة بين اللازمين

والفرق بين «لازم الماهية» و «لازم وجودها» أن «لازمَ وجودها» يمكن أن تُعْقَل الماهية موجودةً دونه، [(١)]بخلاف «لازم الماهية» لا يمكن أن يُعْقَلَ موجوداً دونه[(١)].

وجعلوا له خاصة ثانية، وهو أن «الذاتي» ما كان معلولاً للماهية، بخلاف «اللازم». ثم قالوا: من «اللوازم» ما يكون معلولاً للماهية بغير وسط، [(١)]وقد يقولون: ما كان ثابتاً لها بواسطة[(١)]. وقالوا أيضاً: «الذاتي» ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف «اللازم»، فإنه ما يكون تابعاً.

فذكروا هذه الفروقَ الثلاثة، وطعن محقّقوهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة، وبينوا أنه لا يحصُل به الفرق بين «الذاتي» وغيره، كما قد بسطتُ كلامهم في غير هذا الموضع.

[(٢)]وقد يقولون أيضاً: هو المقوّم للماهية الذي يكون متقدّماً عدمَها في الوجودَين والماهية، وقوّالون بسبق «الذاتي» للماهية، وقوّالون بأنه لا يتأخر عن الماهية في التصوّر.

/ والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة، والعرضي اللازم لازم لها بوسط. والوسط /٦٤

---

(١) ـ (١) هذه العبارات مزيدة على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) هذه العبارة لغاية س ٢، ص ١٠٦، زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، منها بعض كلمات مطموسة.

عند أئمتهم كابن سينا وغيره هو ما يُقْرَن بِـ «اللام» في قولك: «لأنه» ومعناه الدليل، وفهم بعضُ متأخريهم كالرازي أنه صفةٌ تقوم بالموصوف، فزاد الاضطرابُ. . . فساداً.

ثم قد تناقضوا في هذا المقام، كما قد بسطته في غير هذا المقام لَمّا حكيتُ ألفاظَهم وتناقُضَهم، كما ذكرته من أقوال ابن سينا في «الإشارات»، وغير ذلك من أقوالهم، إذ لم نحك هنا نفسَ ألفاظهم؛ وإنما القصدُ التنبيهُ على جوامع تعرِّف [٥٦] ما يظهر به بطلانُ كثير من أقوالهم المنطقية.

قولهم مبني على أصلين فاسدين

وهذا الكلام الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين «الماهية» و «وجودها»؛ ثم الفرق بين «الذاتي لها» و «اللازم لها».

الكلام على الفرق بين «الماهية» و «وجودها»

فالأصل الأول: قولهم «إن الماهية لها حقيقةٌ ثابتةٌ في الخارج غيرَ وجودها». وهذا هو قولهم بِـ «أن حقائقَ الأنواع المطلقة ـ التي هي ماهياتُ الأنواع والأجناس وسائر الكليات ـ موجودةٌ في الأعيان». وهو يُشبه ـ من بعض الوجوه ـ قولَ مَنْ يقول: «المعدومُ شيء». وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع. وهذا من أفسد ما يكون.

وإنما أصلُ ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده ـ يُعلم، ويُراد، ويميَّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك. فقالوا: ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمورٌ ثابتة في الخارج.

الغلط في التفريق بين الوجود والثبوت

والتحقيق أن ذلك كلَّه أمرٌ موجود وثابت في الذهن، لا في الخارج عن الذهن. والمقدَّرُ في الأذهان قد يكون أوسعَ من الموجود في الأعيان. وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجوداً ولا ثابتاً. فالتفريق بين الوجود / و «الثبوت» مع دعوى أن كليهما[1] في الخارج غلطٌ عظيم؛ وكذلك التفريق بين «الوجود»

٦٥/

(١) في الأصل: «كلاهما».

و «الماهية» مع دعوى أن كليهما[1] في الخارج.

مأخذ لفظ «الماهية»

وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن [٥٧] يسمى «ماهية»، وما يوجد في الخارج يسمى «وجوداً». لأن «الماهية» مأخوذةٌ من قولهم «ما هو؟» كسائر الأسماء المأخوذة من الجُمَل الاستفهامية، كما يقولون «الكيفية» و «الأينية». ويقال «ماهية» و «ماييّة»، وهي أسماء مولَّدة. وهي المَقُول في جواب «ما هو؟» بما يصوِّر الشيءَ في نفس السائل.

«الماهية» ما في الذهن و«الوجود» ما في الخارج

فلما كانت «الماهية» منسوبةً إلى الاستفهام بِـ «ما هو؟»، والمستفهِمُ إنما يطلب تصويرَ الشيء في نفسه، كان الجواب عنها[2] هو المقول في جواب «ما هو؟» بما يصور الشيء في نفس السائل[2]، وهو الثبوتُ الذهني، سواء كان ذلك المقول موجوداً في الخارج أو لم يكن. فصار بحكم الاصطلاح أكثرَ ما يُطلَق «الماهية» على ما في الذهن، ويُطلَق «الوجود» على ما في الخارج[3]. فهذا أمر لفظي اصطلاحي.

وإذا قُيِّد، وقيل: «الوجود الذهني» كان هو «الماهية التي في الذهن»، وإذا قيل: «ماهية الشيء في الخارج» كان هو عينُ «وجوده الذي في الخارج».

وجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج

فوجود الشيء في الخارج عينُ ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظّار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائرُ أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم، كأبي محمد بن كُلَّاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كَرَّام، وأتباعهم ـ دع أئمةَ أهل السنة والجماعة من السلف، والأئمة الكبار.

واتفقوا على أن «المعدومَ» ليس له في الخارج ذاتٌ قبل وجوده. وأما في الذهن، فنفسُ ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجودُه الذي في الذهن. وإذا أُريد بِـ «الماهية» ما في الذهن وبِـ «الوجود» ما في الخارج كانت هذه «الماهية» غير/ «الوجود». لكن ذلك لا ٦٦/

---

(١) في الأصل: «كلاهما».

(٢) ـ (٢) زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٣) أشار هنا على الهامش وزاد: «لأن الوجود». ولكن لم يتبين معناها فحذفناها.

يقتضي أن يكون وجودُ [٥٨] الماهيات التي في الخارج زائداً عليها في الخارج، وأن يكون للماهيات ثبوتٌ في الخارج غير وجودها في الخارج.

أقوال المتفلسفة في الوجود والثبوت

ومما يوضح الكلام في الأصل الأول أن المتفلسفة، أتباعَ أرِسطو، كابن سينا ودونه، لا يقولون أن كلَّ معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج.

وإنما يقول ذلك مَنْ يقوله من المعتزلة والشيعة ـ وهم أحسنُ حالاً من المتفلسفة. فإن المتفلسفة على قولين:

أما قدماؤهم، كفيثاغورس وأتباعه، وأفلاطون وأتباعه، فقد كانوا في ذلك على ضلالٍ مبين؛ رَدّه عليهم أرسطو وأتباعه، كما ذكر ذلك ابنُ سينا في «الشفاء» وغيره.

كان أصحابُ فيثاغورس يظنون أن الأعدادَ والمقاديرَ أمورٌ موجودة في الخارج، غيرَ المعدودات المقدرات.

ثم أصحاب أفلاطُون تفطّنوا لفساد هذا، وظنوا أن الحقائق النوعية، كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك، ثابتةٌ في الخارج، غير الأعيان الموجودة في الخارج، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة. وهذه التي تسمى «المُثُل الأفلاطونية» و «المثل المعلَّقة».

إثبات المادة والمدة والمكان وبطلانه

ولم يقتصروا على ذلك، بل أثبتوا ذلك أيضاً في «المادة»، «والمدة»، «والمكان». فأثبتوا «مادةً» مجردة عن الصور، ثابتة في الخارج، وهي «الهَيُولىٰ الأولية[1]»، التي غَلَّطهم فيها جمهورُ العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم. وأثبتوا «مدةً» وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها. وأثبتوا «خلاءً» وجودياً خارجاً عن الأجسام وصفاتها.

وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمورٌ مقدَّرة في الأذهان، لا ثابتة في الأعيان كالعدد مع المعدود. ثم زعم أرسطو وذووه أن «المادة» موجودة في الخارج غير الصور

(١) زاد في «س»: «التي بنوا عليها قدم العالم».

المشهودة، وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج [٥٩] غير الأشخاص/ المعينة. /٦٧

وهذا أيضاً باطل، كما بُسط في غير هذا الموضع. وبُيِّن أن قول من يقول: «إن الجسم مركب من الهَيُولىٰ والصورة» باطلٌ؛ كما أن قول من يقول: «إنه مركب من الجواهر المفردَة» باطل؛ وأن أكثر فِرَق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم، كالكُلَّابية، والنجَّارية، والضِّرارية، والهشامية، وكثيرٍ من الكرّامية، لا يقولون بهذا ولا بهذا، كما عليه جماهيرُ أهل الفقه وغيرهم.

والكلام على من فَرَّق بين «الوجود» و «الماهية» مبسوطٌ في غير هذا الموضع. والمقصودُ هنا التنبيه على أن ما ذكروه في المنطق من الفرق بين «الماهية» و «وجود الماهية في الخارج» هو مبنيّ على هذا الأصل الفاسد.

الفرق الصحيح بينهما

وحقيقة الفَرْق الصحيح: أن «الماهية» هي «ما يَرْتَسِمُ في النفس من الشيء»، و «الوجود» هو «نفس ما يكونُ في الخارج منه». وهذا فرق صحيح. فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابتٌ معلوم لا ريب فيه. وأما تقديرُ حقيقةٍ لا تكون ثابتةً في العلم ولا في الوجود فهذا باطل.

ومعلوم أن لفظ «الماهية» يُراد به ما في النفس، والموجودُ في الخارج. [(١)]ولفظ «الوجود» يُراد به بيانُ ما في النفس، والموجودُ في الخارج[(١)]. فمتى أريد بهما ما في النفس فَـ«الماهية» هي «الوجود»، وإن أريد بهما ما في الخارج فـ«الماهية» هي «الوجود» أيضاً. وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالآخَر ما في الوجود الخارجِ[(٢)] فـ«الماهيةُ» غيرُ «الوجود».

الماهيات اختراعات الأذهان

وكلامهم إنما يستلزم ثبوتَ «ماهية» في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبرٌ عن مجرد وَضْع واختراع، إذ يقدر كلُّ [٦٠] إنسان أن يخترع ماهيةً في نفسه غير ما اخترعها الآخر. وإذا ادّعى هذا أن «الماهية» هي «الحيوانُ

(١) ـ (١) زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) كذا، ولعله: «الخارجي».

الناطق» أمكن الآخَرَ أن يقول: بل هي «الحيوانُ الضاحك». وإذا قال هذا: إن «الحيوانية» ذاتية لِـ «الإنسان» بخلاف «العَدَدية» لِـ «الزوج والفرد»/ أمكن الآخر أن يعارضه ويقول: بل «العدد» ذاتي لِـ «الزوج والفرد»، و «اللونُ» ذاتي لِـ «السواد»، بخلاف «الحيوان» فليس ذاتياً لِـ «الإنسان». إذ مضمونُ هذا كله أن يأتي شخصٌ إلى صفات متماثلة في الخارج فيدّعي أن «الماهية» التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فإنه إن جعل هذا مطابقاً للأمر في نفسه ـ وهو قولهم ـ كان مبطِلاً. وإن قال: هذا اصطلاح اصطلحتُه، قوبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه.

/٦٨

لا فرق بين ثبوت الصفات بوسط أو بدونه

فإن قيل: فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيرُه من أن كونَ «العدد» زوجاً وفرداً ليس وصفاً بيناً لكل عدد، بل تارة يُعلم ثبوتُه لِـ «العدد» بلا وسط، كما يعلم أن «الاثنين نصفُ الأربعة»، وتارة لا يعلم ثبوته إلا بوسطٍ به يُعلم أن هذا نصفُ هذا، كما يعلم أن «ألفاً وثلاث مئة واثنين وسبعين لها نصف»، بخلاف «الحيوانية» لِـ «الحيوان»، فإنها بينة بلا وسط، إذ كلُّ حيوان يعلم أنه حيوان.

قيل: هذا باطل من وجهين:

الوجه الأول

أحدهما: إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا وسط، وإلى أن علمه بأن هذه الصفةَ ثابتةٌ لا بد له من وسط. وليس هذا فرقاً يعود إلى الموجودات في نفسها. فإن كون [٦١] هذا العدد زوجاً أو فرداً هو مثلُ كونِ هذا العدد زوجاً أو فرداً، سواء علم الإنسان بذلك أو لم يعلم. وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخَرِ لم يُوجِب ذلك الفرقَ بينهما في نفس الأمر.

دلالات اللفظ الثلاث

ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي بيّناه في غير هذا الموضع، وهو أن «الماهية» عندهم عبارةٌ عما دل عليه اللفظ بِـ «المطابقة»؛ وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بِـ «التضمن»؛ واللازم الخارج عنها ما دل عليه بِـ «الالتزام». فترجع «الماهية» و «جزؤها الداخل» و «اللازم الخارج» إلى مدلول «المطابقة» و «التضمن» و «الالتزام». وهذا أمر يتبع قصدَ المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه، لا يتبع الحقائقَ الموجودة في نفسها؛ فإن تصوُّر المتكلِّم قد يكون مطابقاً وقد يكون/ غيرَ مطابق.

/٦٩

وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة، فجعلوا بعضها «ذاتياً» داخلاً في الحقيقة،

وبعضها «عَرَضياً» خارجاً لازماً للحقيقة.

الوجه الثاني

الوجه الثاني: أن يقال: عِلْمُ الناس بلزوم الصفات للموصوف وعدمِ لزومها أمرٌ يتفاوت فيه الناس. فقد يشكُّ بعض الناس في بعض الأشياء أنه «حيوان»، أو أنه «لون» حتى يعلم ذلك بالوسط، كما يشك في بعض الأعداد أنه «زوج» حتى يعلم ذلك بالوسط. فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه «ذاتياً» وما جعلوه «عرضياً» لازماً للحقيقة في نفس الأمر. وهو المطلوبُ.

الفرق بين اللازم للماهية واللازم لوجودها

وأما «اللازم للماهية» و «العرضي اللازم لوجودها» فملخصه أنه يمكن أن يُفْرَض في الذهن [٦٢] «ماهيةٌ» خاليةٌ عن هذا اللازم، بخلاف الآخر، كما يُفْرَض في الذهن «فرسٌ لا ظل لها» و «فرسٌ غير مخلوقة»، بل كما يفرض في الذهن «زِنْجي غير أسود» و «غرابٌ غير أسود»، وأمثال ذلك.

فيقال: إذا قُدر أن هذا الذي في الذهن هو الحقيقة، فإن عنى به «هو حقيقة ما في الذهن» فهذا حق، وهذا هو وجود ما في الذهن، فلا فرق بين «الماهية» و «وجودها». وإن عنى به أن هذا هو «الماهية التي في الخارج» كان بمنزلة أن يقال: هذا هو «الموجود الذي في الخارج». فإنه إن جُعلت «الماهية التي في الخارج» مجردةً عن هذه الصفات اللازمة أمكن أن يجعل «الوجود الذي في الخارج» مجرداً عن هذه الصفات اللازمة. وإن جُعل هذا هو نفس «الماهية بلوازمها» كان هذا بمنزلة أن يقال: هذا «الوجود بلوازمه».

وعلى التقديرين، فلا فرق بين «الوجود» و «الماهية» إلا فرق بين ما في الذهن وما في الخارج. وتقدير «ماهية في الخارج» بدون هذا اللازم كتقدير «وجود في الخارج» بدون هذا اللازم. وهما باطلان.

/ الكلام على التفريق بين «الذاتي» و «اللازم»

/٧٠

الأصل الثاني ـ وهو المقصود: إن ما ذكروه من الفرق بين «العرضي اللازم» للماهية و «الذاتي» لا حقيقة له. فإن «الزوجية والفَرْدية» للعدد الزوج والفرد مثل

«[1]الناطقية» و «الصاهلية» للحيوان ـ الإنسان والفرس[1]. وكلاهما، إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة، لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

وإذا قيل: إنه يمكن أن يخطر بالبال «الأربعة والثلاثة» فيفهم بدون أن يخطرُ بالبال كون ذلك «عدداً» شَفْعاً أو وِتراً، قيل: يمكن أن يخطر بالبال «الإنسان» مع أنه لم يخطُر بالبال [٦٣] أنه «ناطق» ولا أنه «حيوان». وإذا قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لِـ «الإنسان»، قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لِـ «الأربعة أو الثلاثة».

وكذلك العرض، الذي هو «سواد»، إذا خطر بالبال أنه «سواد» ولم يخطر أنه «لون»، أو لم يخطر بالبال أنه «عرض» أو «صفة لغيره» أو «قائم بغيره» ونحو ذلك. فإنه لا يمكن أن يُقدَّر في الذهن «سواد» أو «بياض» ويقدّر أنه ليس بِـ «قائم بغيره»، بل إذا خطر بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه «قائم بغيره»، كما إذا خطر بالبال «الجسم الحساس، النامي، المتحرك بالإرادة» مع «الإنسان» فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك. بل لزوم ذلك لِـ «اللون» في الذهن آكَدُ.

فجعْلُ هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست «ذاتية» لها، وهذه «ذاتية» لِـ «الإنسان»، تحكمٌ محض. ولعله إلى العكس أقرب ـ إن صح التفريق بينهما.

ولهذا يتناقضون في التمثيل. فهم يقولون: «الحيوانية» ذاتية لِـ «الحيوان». كالإنسان والفرس وغيرهما، فَـ «الحيوان» هو الذاتي المشترك و «الناطق» هو/ الذاتي المميِّز. ويقولون: «العددية» ليست ذاتية مُشتركة لـ «الزوج والفرد»، ولا «الزوجية والفردية» ذاتية مميِّز لـ «الزوج والفرد». وأما «اللونية» فتارة يجعلونها كَـ «الحيوانية» فيجعلونها ذاتيةً، وتارة يجعلونها كَـ «العددية» فيجعلونها غير ذاتية. وسبب ذلك دعواهم أن كون «العدد المعيَّن» «زوجاً أو فرداً» قد يَخْفَى فلا يُعلم إلا بوسط ـ هو الدليلُ، بخلاف كون «الإنسان، والفرس، والحمار، والجمل، والقِرْد ونحو ذلك»

/٧١

(١) هذه العبارة كتبت على هامش الأصل بخط المصنف بدل هذه في المتن المضروب عليها: «الحيوانية والنطق للإنسان»؛ والعبارة في «س» تطابق العبارة المضروب عليها هذه.

«حيواناً»، فإنه بيّن لكل أحد.

ومعلوم أن جميع الصفات «اللازمة[1]» منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون «فصلاً»، ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره، وكل منهما في الخارج واحد. فكما أن «السوادَ» هو «اللون» وهو «العرض» و هو «القائم بغيره». و «الثلاثة» هي «العدد» وهي «الفرد»، فَـ «الإنسان هو «الحيوان» وهو «الناطق»، و «الفرس» هو «الحيوان» وهو «الصاهل». وهكذا سائر المحدودات.

بطلان تقديم تصور الذاتي

وما ذكروه من أن ما جعلوه هو «الذاتي» يتقدم تصوُّرَه في الذهن لتصور الموصوف، دون الآخَر، فباطل من وجهين.

الوجه الأول

أحدهما: إن هذا خبر عن وَضْعِهم، إذ هم يقدّمون هذا في أذهانهم [٦٤] ويؤخّرون هذا. وهذا تحكُّم محض. فكل من قَدَّم هذا دون هذا فإنما قَلَّدهم في ذلك. ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكونُ تابعةً لتصوراتنا، بل تصوُّراتُنا تابعةٌ لها. فليس إذا فَرَضْنا هذا مقدَّماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك. وسائر بني آدم الذين لم يقلّدوهم في هذا الوضع لا يَسْتحضرون هذا التقديم والتأخير. ولو كان هذا فِطْرياً لكانت الفطرةُ تدركه بدون التقليد المغيِّر لها، كما تدرك سائرَ الأمور الفِطْرية.

والذي في الفطرة أن هذه «اللوازم» كلها لوازم للموصوف، وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الإنسان أعلمَ بالموصوف، وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقلَّ. أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلاً في الذات، فهذا/ تحكُّم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة. /٧٢

[2]لا سيما وهم يقولون: «الذاتي» يتقدم على الماهية في الذهن وفي الخارج، ويسمونه «الجزء المقوّم لها». ويقولون: أجزاء الماهية متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج، لأن الماهية مركَّبة منها، وكل مركب فإنه مسبوق بمفرداته.

---

(١) العبارة من س ١٥، ص ١١٢، إلى هنا زيدت على هامش الأصل كاللحق.

(٢) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل كاللحق.

ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدَّمة عليه في الخارج.
وأما تسمية الصفة «جزءاً» فسبب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهني وفي اللفظ، فإنك إذا قلت: «جسم حساس، نامٍ، متحرك بالإرادة، ناطق» كان هذا المجموع ـ لفظُه ومعناه ـ مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها، وتلك هي أجزاء هذا المركب. ولكن هذا يحقق ما قلناه من أن ما سموه «الماهية» و «جزئها الداخل فيها» و «لازمها الخارج عنها» يعود إلى المعاني المتصوَّرة في الذهن، التي يدل عليها اللفظ بِـ «المطابقة»، وجزؤها هو ما دل عليه بِـ «التضمُّن»، وخارجها اللازم ما دل عليه بِـ «الالتزام».

وهم تارة يقولون: «الذاتي» يسبق «الماهية»، وتارة يقولون: لا يتأخر عنها، ويجعلون كلاً من هذين فرقاً. وهما متداخلان؛ فإن ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها[1].

الوجه الثاني

الوجه الثاني: إن كون الوصف «ذاتياً» للموصوف هو أمر تابع لحقيقته التي هو بها، سواء تصوَّرَتْه أذهانُنا أو لم تتصوره. فلا بد إذا كان أحدُ الوصفين «ذاتياً» دون الآخَرِ أن يكون الفرقُ بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن، وأما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقةَ له إلا بمجرد التقدم والتأخر في الذهن، فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقةُ والماهيةُ هي ما تقدَّر في الذهن لا ما يوجد في الخارج، وذلك أمر [٦٥] يتبع تقديرَ صاحبِ الذهن. وحينئذ، فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدَّرة في الأذهان لا حقيقةَ لها في الخارج، وهي التخيُّلات والوهميات الباطلة. وهذا كثير في أصولهم، كما بيناه في غير موضع في بيان ما ذكروه في «الهَيُولىٰ» و «العقول» و «الماهيات» وغير ذلك.

/٧٣ وجه ثالث

/ وهنا[2] وجه ثالث يظهر به فسادُ ما ذكروه. وهو أنهم قالوا: «الذاتيات» هي «أجزاءُ الماهية» وهي متقدّمة عليها في الذهن وفي الخارج، و «الأجزاء» هي هذه الصفات. فجعلوا صفةَ الموصوف متقدمة عليه في الخارج. وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانُه.

---

(١) إلى هنا العبارة المذكورة في الحاشية السابقة.
(٢) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على تمام الجملة في التصور والتعبير. وهو في الذهن واللسان جزء من الجملة التي هي في الحقيقة تمام «الماهية» عندهم. فاشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان فظنوا أن صفات الأعيان المقوّمة لماهياتها الثابتة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج. وكان هذا من أظهر الغَلَط لمن تصوَّر ما قالوا. وقد يثبتون ماهية. . . متقدماً عليها[1].

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض

الوجه السابع: أن يقال: قولهم «إن الحد التامّ يفيد تصوير الحقيقة»، واشتراطهم أن يكون مؤلَّفاً من «الذاتيّ المميّز» و «الذاتي المشترك» ـ وهو «الجنس».

الاكتفاء بمجرد المميِّز

يقال لهم: هل تشترطون فيه أن تُتصوَّر جميعُ صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً «جسم نامٍ، حساس، متحرك بالإرادة»، فأما لفظ «الحيوان» فلا يدل على هذه الصفات بِـ «المطابقة» ولا يُفَصّلها. وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميّز، كَـ «الناطق» مثلاً، فإن «الناطق» يدل على «الحيوان» كما يدلّ «الحيوانُ» على «النامي»، إذ «النامي» جنس قريب لِـ «الحيوان» يشترك فيه «الحيوانُ» و «النباتُ». فإذا أردت حدَّ «الحيوان» على وضعهم قلتَ: «الجسم النامي، الحساس، المتحرك بالإرادة» كما تقول في «الإنسان»: «حيوان ناطق».

/ والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدلّ بِـ «التضمن» أو بـ «الإلتزام» فَـ «الفصل» يدلّ على ذلك. وإن أردوا تفصيلها بدلالة «المطابقة» فلم يفعلوا ذلك. ٧٤/

تحكّمهم في الحد وفي القياس

وهذا يبيّن أن إيجابهم في الحدّ التامّ «الجنس القريب» دون غيره تحكُّم محض.

---

(١) إلى هنا العبارة المذكورة في الحاشية السابقة، وموضع البياض ممحو.

(١)ونظير هذا دعواهم أن «البرهان» لا بد أن يكون مؤلفاً من «مقدِّمتين» لا أقل ولا أكثر. فإن اكتفى فيه بـ «مقدّمة» واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه «قياس الضمير». وإن احتيج فيه إلى «مقدّمات» قالوا: هذه «قياسات متداخلة».

فاصطلحوا على أنه لا بدّ في «الحدّ» من لفظين: «جنس» و «فصل»، ولا بدّ في «القياس» من «مقدّمتين». وكل هذا تحكُّم.

فإن «البرهان» قد يكتفي فيه بـ «مقدّمة»، وقد لا يتمّ إلا بـ «مقدّمتين»، وقد لا يتمّ إلا بثلاث «مقدّمات» وأربع وخمس، بحسب حاجة المستدلّ وما يعلمه مما لا يعلمه من «المقدّمات».

وكذلك اكتفاؤهم في «الحدّ» بلفظين: لفظٍ يدلّ على المشترك، ولفظٍ يدلّ على المميّز، وزعمهم أن «الحدّ التامّ» لا يحصل إلا بهذا، لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا يحصل بدونه. فإنه يقال: إن أريد بـ «الحد التامّ» ما يصوِّر الصفات الذاتيةَ على التفصيل ـ مشتركها ومميّزها ـ فَـ «الجنسَ القريب» مع «الفَصْل» لا يحصّلَ ذلك. وإن أريد بما يدلّ على «الذاتيات» ولو بـ «التضمن» أو «الالتزام» فَـ «الفصل» بل «الخاصة» يدل على ذلك(١).

هذا محض الوضع والاصطلاح

[٦٦] وإذا عارضهم مَنْ يوجب ذكر جميع «الأجناس» أو يحذف جميع «الأجناس» لم يكن لهم عنه جواب إلا أن «هذا وضعهم واصطلاحهم». ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع. فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع/ والاصطلاح، الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف. وهذا عين الضلال والإضلال، كمن يجيء إلى شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً، وهذا عالماً وهذا جاهلاً، وهذا سعيداً وهذا شقياً، من غير افتراق بين ذاتيهما وصفاتهما، بل بمجرد وضعه واصطلاحه. فهم مع دعواهم القياسَ العقليَّ يفرقون بين المتماثلات ويسوُّون بين المختلفات.

/٧٥

---

(١) ـ (١)هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وفي آخرها: «صح، يتلوه «وإذا عارضهم»».

الاقتصار على الوصف المميز

ولهذا كان الذي عليه عامةُ الناس من نُظَّار المسلمين وغيرهم الاقتصارَ في «الحدود» على الوصف المميِّز الفاصل بين المحدود وغيره، إذ التمييز يحصلُ بهذا. وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميعُ أفراد المحدود وأجزائه، ويخرج منه ما ليس منه. فهذا هو «الحد» الذي عليه نُظّار المسلمين، كما بسطنا قولهم في غير هذا الموضع.

لا يمكن الاحاطة بجميع الصفات

وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم. وأنه ما من تصوُّرٍ إلا وفوقه تصور أكملُ منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه،[(١)] ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها. فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته ـ التي منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء. فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع في البشر[(١)]. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة. وأما نحن فما من شيء [٦٧] نعلمه إلا ويخفي علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه.

اعتراف الغزالي بعدم حصر لوازم الأشياء

يوضّح ذلك أنهم يقولون ما ذكره أبو حامد في «معيار العلم[(٢)]»:

إن دلالة «التضمّن» كدلالة لفظ «البيت» على «الحائط»، ودلالة لفظِ «الإنسان» على «الحيوان»، وكذلك دلالة[(٣)] «كل وصف أخصّ» على/ «الوصف الأعم الجوهري». /٧٦

ودلالة «الالتزام» و «الاستتباع» كدلالة لفظ «السقف» على «الحائط»، فإنه مستتبع له استتباعَ الرفيق اللازم الخارج عن ذاته[(٤)]، ودلالة لفظ «الإنسان» على «قابل صَنْعة الخياطة ومعلّمها».

---

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.
(٢) انظر ص ٣٩ من «معيار العلم» المطبوع بمصر، سنة ١٣٤٦هـ.
(٣) كلمة «دلالة» زيادة من المطبوع.
(٤) هذه عبارة المطبوع، وفي أصلنا: «استتباع الرفيق الملازم للخارج من ذاته».

قال: والمعتبر في التعريفات دلالةُ «المطابقة» و «التضمّن». فأما دلالة «الالتزام» فلا، لأن المدلول عليه فيها[1] غير محدود ولا محصور، إذ لوازمُ الأشياء ولوازمُ لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدّي إلى أن يكون اللفظُ الواحد دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال.

فقد جعل دلالة الخاصّ على الاسم دلالةَ «تضمُّن»، كدلالة «الإنسان» على «الحيوان»، وذكر أنها معتبرةٌ في التعريفات. ومعلوم أن دلالة «الحيوان» على «الحساس، المتحرك بالإرادة» ودلالة «الحساس» على «النامي» ودلالة «النامي» على «الجسم» هو كذلك عندهم. ومعلوم أن دلالة «الناطق» على «الحيوان» كدلالة «النامي» على «الجسم». فكان الواجب حينئذ أن يكتفَى بِـ «الناطق» أو لا يكتفي معه بلفظ «الحيوان». فإنهم إن اكتفوا بدلالة «التضمّن» لزم الحذفُ، وإن لم يكتفوا لزم التفصيلُ.

الوجه الثامن

اشتراط ذكر «الفصول» مع التفريق بين «الذاتي» و «اللازم» غير ممكن

الوجه الثامن: هو أن اشتراطهم مثلاً ذكر [٦٨] «الفصول» التي هي «الذاتيات المميّزة» مع تفريقهم بين «الذاتي» و «العرضي اللازم» للماهية غير ممكن. إذ ما من مميِّز هو من خواصّ المحدود المطابقةِ له في العموم والخصوص: إلا ويمكن شخصاً/٧٧/ أن يجعله «ذاتياً مميّزاً» ويمكن الآخر أن يجعله «عرضيّاً لازماً» للماهية.

(١) كلمة «فيها» زيادة من المطبوع.

الوجه التاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدَّوْر

الوجه التاسع: أن يقال: هذا التعليم دَوْري قَبْلي، فلا يصحّ.

أقوالهم في الذاتي

[(١)]وذلك أنهم يقولون: إن المحدود لا يتصوَّر أَوْ لا يُحَدّ حدّاً حقيقياً[(١)] إلا بذكر صفاته «الذاتية». ثم يقولون: «الذاتي» هو ما لا يمكن تصور «الماهية» بدون تصوره. فيفرّقون[(٢)] بين «الذاتي» و «غير الذاتي» أن «الذاتي» ما يَتَوقَّف عليه تصوُّرُ «الماهية»، فلا بد أن يُتصوَّر قبلها. ويقولون تارة: لا بد أن يتصور معها. فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور «الماهية»، وبذلك يعرف أنه وصف «ذاتي».

كيف يقع الدور

فحقيقة قولهم أنه لا يعلم «الذاتي» من غير الذاتي حتى تعلم «الماهية»، ولا تعلم «الماهية» حتى تعلم الصفات «الذاتية» ـ التي منها تؤلف «الماهية». وهذا دَور[(٢)].

فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدودَ حتى يتصور صفاتِهِ «الذاتيةَ»، ولا يعرف أن الصفة «ذاتيةٌ» حتى يعلم أنه لا يتصور الموصوف ـ الذي هو المحدودُ ـ حتى تُتصور. فلا يعلم أنها «ذاتيةٌ» حتى يتصور الموصوف، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات «الذاتية» ويميز بينها وبين غيرها.[(٣)] . . . . داخل فيها وما هو جزء لها، فإن تصور كونِ الشيء جزءاً لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع.

ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف «الذاتيَّ» حتى يتصور الموصوف، بل الإنسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها، فضلاً عن كونها/ ٧٨/ «لازمة ذاتية» أو «غير لازمة». وإنما قلنا: لا يعلم أنها جزء من «الماهية»، وأنها «ذاتية» لِـ «الماهية»، داخلة في حقيقة «الماهية» ـ إن لم تُتصور «الماهية».

---

(١) ـ (١) زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

(٢) ـ (٢) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

(٣) من هنا إلى «إن لم يعلم الذات» س ٥، ص ١٢٠، زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح»، ومقدار سطر من أولها مقطوع.

توقف الذاتيات على الذات وبالعكس

وإن قيل: إن مجرد تصور الصفات «الذاتيات» كافٍ في تصور «الماهية» وإن لم أعلم أن تلك الصفات «ذاتية»، قيل: مِنْ أين يعلم الإنسانُ أن هذه الصفات هي «الذاتيات» دون غيرها إن لم يعرف «الماهية» التي هذه الصفاتُ «ذاتيةٌ» لها، داخلةٌ فيها؟ ومن أين يعلم إذا تصوَّرَ بعضَ الصفات «اللازمة» أن هذه هي «الذاتية» التي تتركَّب منها «الذات» دون غيرها، إن لم يعلم «الذات»[١]. فيتوقف معرفة [٢]«الذات» ـ التي هي «الماهية[٢]» ـ على معرفة «الذاتيات»، وتتوقف معرفة «الذاتيات» ـ أي معرفة كونها هي «الذاتيات» لهذه «الماهية» دون غيرها من «اللوازم» ـ على معرفة «الذات». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف «الذاتيات».

هذا رد متين عليهم

وهذا كلام متين يجتاح أصلَ كلامهم، ويُبيّن أنهم متحكّمون فيما وضعوه ـ لم يَبْنوه على أصل علمي تابع للحقائق. ولكن قالوا: هذا «ذاتي» وهذا «غير ذاتي» بمجرد التحكّم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفَرْقُ به بين «الذاتي» وغيره، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه. ويبين أن ما ذكروه مما زعموا أنه صفات «ذاتية» لا يعرّف حقيقة الموصوف أصلاً، بل ما ذكروه يستلزم أنه لا يمكن حَدُّه[٣]. فإذا لم يعرف المحدود [٦٩] إلا بالحد، والحد غير ممكن، لم يُعْرَف. وذلك باطل.

مثال ذلك: إذا قُدر أنه لا تُتصور حقيقة «الإنسان» حتى تتصور صفاته «الذاتية» ـ التي هي عندهم «الحيوانية» و «الناطقية». وهذه «الحيوانية» و «الناطقية» لا يُعرف أنها صفاته «الذاتية» دون غيرها حتى يُعرف أن «ذاته» لا تتصوَّر إلا بها،/ وأن «ذاته» تتصور بها ـ دون غيرها، ولا يعلم أن «ذاته» لا تتصور إلا بها حتى تعرف «ذاته».

/٧٩

فإن قيل: مجردُ تصور «الحيوانية» و «الناطقية» يوجب تصور «الإنسان»، قيل: مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو «الإنسان» حتى يعلم أن «الإنسان»

---

(١) إلى هنا انتهت العبارة المذكورة في الحاشية السابقة.
(٢) ـ (٢) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».
(٣) في الأصل: «حد» بدون «الهاء».

مؤلَّف من هذه دون غيرها. وهذا يوجب معرفته بِـ «الإنسان» قبلَ ذلك.

وأما مجرد قوله «حيوانٌ ناطِقٌ» إذا جُعِل مفرَداً ولم يكن خبرَ مبتدإٍ محذوفٍ فإنه بمنزلة «الاسم المفرد»، وهذا لا يفيد فهمَ كلام.

دعوى بدون دليل

وإذا ادّعى المدّعي أن مَنْ تصور هذا فقد تصور «الإنسانَ» بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقةُ «الإنسان»، كان بمنزلة مَنْ يقول في حدّه «الحيوان الضاحك» ويدّعى أن هذا حقيقةُ «الإنسان». فكلاهما دعوى بلا برهان.

الحد كالاسم

[1]وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم، إنما يفيد التمييزَ بين المحدود المسمَّى وغيره. لكنه قد يفيد تفصيلَ ما دل عليه الاسم بالإجمال. وذلك التفصيلُ يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف ـ التي هي «لازمة ملزومة» ـ دون غيرها. ويبين أن الألفاظ بمجردها لا تفيد تصوّر الحقائق لمن لم يتصوَّرْها بدون ذلك. لكنها تفيد التنبيهَ والإشارة لمن كان غافلاً معرِضاً[1].

توقف معرفة الذات على معرفة الذات

فإن قيل: تصوره موقوفٌ على تصور الصفات «الذاتية» لا على معرفة أنها «ذاتية» ـ وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها «ذاتية» له، قيل: هَبْ أن الأمر كذلك، لكن لا بد من [٧٠] التمييز بين الصفات «الذاتية» ـ التي لا تُتَصوَّر «الذات» إلا بها ـ وبين «العَرَضية» ـ التي تتصور بدونها. ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عُرفت «ذاته» المؤلَّفة من الصفات «الذاتية»، ولا تعرف «ذاته» / حتى تعرف الصفات «الذاتية»، /٨٠ ولا يميَّز بين «الذاتيات» وغيرها حتى تعرف «ذاته». فصار معرفةُ «الذات» موقوفاً على معرفة «الذات»، وهذا هو الدَّور.

توقف معرفة الذاتيات على معرفة الذاتيات

وكذلك معرفة «الذاتيات» موقوف على معرفة «الذاتيات». فلا تعرف الصفات التي هي «ذاتية» للموصوف حتى يعرف أن تصوّر «الذات» موقوف على تصورها، ولا يعرف أن تصور «الذات» موقوف على تصورها حتى تعرف «الذات»، ولا تعرف

---

(١) ـ(١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

«الذات» حتى تعرف «الذاتيات».

وهذا بيّن عند تأمّل مقصودهم. فإنهم يقولون: لا يحدّ الشيء حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته «الذاتية». فلا بد من الفرق بين صفاته «الذاتية» و «العرضية»، والفرق بينهما أن «الذاتي» هو ما لا تُتَصوَّرُ «الحقيقة» إلا به. فإذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفاتِ التي يتوقف معرفةُ «الحقيقة» عليها. وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات «الذاتية» من «العرضية». وهو المطلوبُ.

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات «اللازمة» و «العارضة»، فإنه فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر.

أبحاث في حد «العلم» و «الخبر»

بعض حدود «العلم»

مثال ذلك: إنهم يتنازعون في حد «العلم» و «الأمر» و «الخبر» ونحو ذلك من الأمور التي شاع الكلام عليها في العلوم المشهورة. فمن النظار من يحدها كما يقولون في حدّ «العلم»: «معرفة المعلوم على ما هو به»؛ [٧١] أو يقولون: «اعتقاد المعلوم» ـ على رأي المعتزلة الذين لا يقولون «إن لله علماً»؛ أو يقولون: «العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً»؛ ونحو ذلك.

ويقال في حدّ «الخبر» هو «ما احتمل الصدق والكذب»؛ أو «ما ساغ أن يقال لصاحبه في اللغة «صدقتَ» أو «كذبت»؛ ونحو ذلك.

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة.

اعتراضات على حدود العلم والخبر

/٨١/ مثل أن يقال: «المعلوم» مشتقّ من «العلم»، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه. فلو عُرِّف المشتق بالمشتق منه لزم الدور.

أو يقال: «العلم هو المعرفة»؛ وهذا حد لفظيّ.

أو يقال: قولك «على ما هو به» زيادة.

ويقال: إدخال «الصدق» و «الكذب» أو «التصديق» و «التكذيب» في حد «الخبر»

لا يصلح، لأنهما نوعا «الخبر» وتعريفهما إنما يمكن بِـ «الخبر». فلو عُرّف «الخبر» بهما لزم الدور.

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة.

ومنهم من يقول: هذه الأشياء لا يمكن تحديدها، أو لا يحتاج إلى تحديدها، بل هي غَنِيّة عن الحد.

كما يقال في «العلم»: إن «غير العلم» لا يعرف إلا بِـ «العلم». فلو عُرّف «العلم» بغيره لزم الدور.

أو يقال: تصور «العلم» لا يحصل إلا بِـ «علم»، وذلك «العلم المعيّن» موقوف على «العلم». فلو توقَّفَ تصوُّر «العلم» على غيره لزم الدور.

أو يقال في تعريف «العلم» و «الخبر» و «الأمر»: إن كل أحد يعلم جُوعَه وشِبَعه، ويعلم أنه عالم بذاك، و «العلم» بالمركَّب [٧٢] مسبوقٌ بِـ «العلم» بالمفرد. فإذن كلُّ أحد يعلم «العلم»، فيكون تصوره بديهياً.

ويقال في «الأمر» و «الخبر»: كل أحد يحس أن «يأمر» وأن «يخبر»، ويعلم أن هذا «أمر» وهذا «خبر»، و «العلم» بالمركَّب مسبوق بِـ «العلم» بالمفرد.

فيقال له: العلم بِـ «الخبر المعين» و«العلم المعين» و «الأمر المعيّن» لا يستلزم العلم بالمطلوب بالحد، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة، وتصور «المعيّن» إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً، لا بشرط العموم والمطابقة. فإن الحقيقة لا توجد / عامة في الأعيان،[1] إذ الكليات ـ بشرط كونها كليات ـ إنما توجد في الذهن، والعلم بِـ «المعين» لا يستلزم العلم بالكلي ـ بشرط كونه كليا[1]. فإذن ما علمه بِـ «المعيَّن» ليس هو المحدود. ٨٢/

(١) ـ (١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

[١]يوضح ذلك بأن تَصَوُّرَ «خبر معيّن» و «علم معيّن» تصوُّرٌ لأمر جزئيّ، والمطلوبُ بالحد هو المعنى الكلّي الجامع المانع.

قولهم: المطلق جزء المعين

[فإن قيل:][٢] يلزم من وجود الجزئيّ وجود الكلي، أو قيل: المطلق جزء المعيّن.

فإن أريد بذلك أنه يوجد «جزء ما معيناً» وأن ما هو «مطلق» في الذهن إذا وُجد في الخارج كان «معيناً»، فهذا حق، ولكن لا يفيدهم. وأما إن أريد بذلك أن «المطلق» الذي لا يَمنع تصوُّرُه من وقوع الشركة فيه هو نفسُه جزءٌ من هذا «المعيّن» مع كونه كلياً، فهذا مكابرة ظاهرة، ونفس تصوره كاف في العلم بفساده. فإن «الجزئي» من «معيّن» خاصٌّ، و «الكلي» أعم وأكثر منه. فكيف يكون الكثير بعضَ القليل؟

وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلي الجامع المانع الذي يطابق جميعَ أفراد المحدود ـ فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه، فمعلوم أن تصور «المعيّن» لا يستلزم مثل هذا[١].

وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات كـ «الإنسان» وغيره مما يَتصوَّرُ جنسَ مفرداته كلُّ أحد.

ويقال: قوله «إن غير العلم لا يُعرَّف إلا بالعلم، فلو عُرِّف العلم بغيره لزم الدور».

/٨٣ / إن أراد به: «المعلومُ لا يعرّف إلا بعلم» فهذا حق، لكن «العلم» لايعرّف بِـ «غير العلم»، بل بـ «علم» فيعرف «العلم المطلق» أو «العامّ» بِـ «علم معيّن». فلفظ «العلم» في أحد المقدمتين ليس معناه معنى «العلم» في المقدمة الأخرى، فيلزم الدورَ. إذ قول القائل: «العلم لا يعرّف إلا بالعلم» معناه أن «كل معلوم لا يعرَّف إلا بالعلم».

---

(١) ـ(١) هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

(٢) ههنا لفظان منخرمان لا يقرآن في أصل النسخة، ولعلهما: «فإن قيل» كما يدل عليه قوله فيما بعد: «أو قيل».

وقوله «فلو عُرِّف العلم بغيره لزم الدور». يقال: المعرَّفُ المحدودُ ليس هو علماً بِـ «معلوم معيّن»، بل هو «العلم الكلي»، و «الكلي» يعلم بِـ «علم جزئيّ مقيد». ولا منافاة في ذلك، كما يخبر عن الخبر بخبر، فيخبر عن «الخبر المطلق أو العام» بِـ «خبر معيّن خاص».

الجواب الأول

[(١)] وقول القائل في الجواب: إن توقف «تصوّر غير العلم» على «حصول العلم» بغيره ـ أي، بِـ «غير العلم» ـ لا على «تصور العلم» ـ فانقطع الدورُ، هو أحدُ الجوابين. فإن «حصول العلم» بكل معلوم يتوقف على «حصول العلم المعيَّن»، لا على «تصوره»، والمطلوبُ بالحد «تصوّر العلم» ـ لا «حصول العلم» ـ بتلك المعلومات.

الجواب الآخر

والجواب الآخَر أن يقال: تصور «غير العلم» مما يتوقف على حصول «علم بذلك المعلوم»، لا على حصول «العلم المحدود» ـ وهو الجامع المانع ـ والمطلوب بالحد هو هذا. فلو قُدّر أن حصول تصور «غير العلم» موقوف على «العلم بذلك المعلوم» وعلى تصور ذلك العلم، لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد. فكيف وقد يقال: مَنْ علم الشيء قد يعلم أنه عالم، ويعود ما ذكر[(٢)].

وإيضاح هذا أن في الخارج أموراً «معينة» كَـ «الإنسان المعيَّن» و «العلم المعيَّن» / و «الخبر المعين»، وقد يتصور الإنسان أمراً «مطلقاً» كَـ «الإنسان المطلق» و «العلم المطلق» و «الخبر المطلق». وهذا «المطلق» قد يُراد به «المطلق بشرطِ له إطلاق» وهو الذي يقال إنه «كل عقل»، وقد يراد به «المطلق لا بشرط» وهو الذي يسمى «الكلي الطبيعي».

٨٤/

وهذا «الكلي المطلق لا بِشرط» قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا؟

---

(١) العبارة من هنا إلى قوله: «ولا على وجوده»، س ٨، ص ١٢٧، على ورقة زائدة ملصوقة بين صفحتي ٧١ ـ ٧٢ من أصل النسخة، وكتب بإزائه على الهامش: الوريقة، «أولها: «قول القائل»، وقال في آخر عبارة الوريقة «ويتلوه: وكذلك ما ذكروه».

(٢) كذا بالأصل.

والتحقيق أنه يوجد في الخارج ـ لكن «معيّناً مشخّصاً». فلا يوجد في الخارج إلا «إنسان معين» وفيه «حيوانية معينة» و «ناطقية معينة»، ولا يوجد فيه إلا «علم معين» و «خبر معين».

ثم من الناس من يقول: إن «المطلق» جزء من «المعين». ويقولون: «العام» جزء من «الخاص». فإنه حيث وُجد «هذا الإنسان» و «هذا الحيوان» وجد «مسمى الإنسان» و «مسمى الحيوان»، وهو «المطلق».

ومن الناس من ينكر هذا ويقول: «المطلق الكلي» هو الذي لا يَمنع تصوُّرُ معناه من وقوع الشركة فيه، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة. و «المعين» هو جزئي يَمنع تصوُّرُه من وقوع الشركة فيه. فكيف يكون «الكثير» بعض «القليل»؟ وكيف يكون «العام» أو «المطلق» ـ الذي يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول ـ جزءاً من «المعين الجزئي» الذي لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئي الموجود في الخارج؟

فصل الخطاب

وفصل الخطاب: أنه ليس في الخارج إلا «جزئي معين»، ليس في الخارج ما هو «مطلق عام» مع كونه «مطلقاً عاماً». وإذا وجد «المعين الجزئي» فـ «الإنسان» و «الحيوان» وجدت فيه «إنسانية معينة، مختصَّة، مقيَّدة، غير عامة ولا مطلقة».

فـ «المطلق» إذا قيل هو «جزء من المعين» فإنما يكون «جزءاً» بشرط أن لا يكون «مطلقاً عاماً». والمعنى أن ما يتصوره الذهنُ «مطلقاً عاماً» يوجد في الخارج، لكن لا يوجد إلا «مقيداً خاصاً». وهذا كما إذا قيل: «إن ما في نفسي وُجِد» أو «فُعِل» أو «فعلتُ ما في نفسي» فمعناه أن الصور الذهنيةَ وُجِدَت في الخارج، أي/ وُجِد ما يطابقها.

/٨٥

إذا عُرف هذا، فكل ما يعلم إنما يعلم بـ «علم معيّن». وهذا «العلم المعين» فيه «حصّة» من «العلم المطلق العام»، ليس فيه «علم مطلق عامّ» مع كونه «مطلقاً عاماً». والإنسان إذا تصور «هذا الإنسان» و «هذا العلم» و «هذا الخبر» لم يتصوره «مطلقاً عاماً»، وإنما تَصَوَّره «معيناً خاصاً».

وذلك لا يستلزم أن يعلم المحدود الكلي الجامع المانع، الشامل لجميع الأفراد،

المانع من دخول غيرها فيه. فـ «غير العلم» إذا توقف على «حصول العلم» فإنما توقف على «حصول علم معين جزئي»، لا على «تصوُّرِه»، كما قيل في الجواب الأول.

فلو قيل: إنه موقوف أيضاً على «تصوره»، لكان موقوفاً على «تصور أمر جزئيّ معين»، لا على «تصور المحدود المطلق الجامع المانع». فإن تصور هذا الكليَّ الجامعَ المانعَ لا يتوقف عليه وجودُ علم بشيء من الأشياء، ولا يتوقف على وجوده، ولا على تصوره. فلا يتوقف العلم بشيء من الأشياء على المحدود ـ وهو «العلم الجامع المانع»، ولا على الحدّ ـ وهو العلم بهذا الجامع المانع. فلا يقف لا على «تصوره»، ولا على «وجوده»[1].

وكذلك ما ذكروه في إثبات «النظر» بـ «النظر»، يقال فيه: تُعلم صحّةُ «جنس النظر» بِـ «نظر معيّن» [٧٣] و «النظر المعيّن» تعلم صحّتُه بالضرورة. فالدليل «نظر معيّن» والمدلول عليه «جنس النظر»، و «النظر المعين» تعلم صحّته بالضرورة.

وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التي يُعلم «المعيّن» منها بالضرورة، ويُعلم «جنسها» بهذا «المعيّن» منها. وليس ذلك من باب تعريف الشيء بنفسه.

لا يمكن تعريف الأشياء على أصلهم

فإذا كان القول بِـ «أن هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة» تَرِدُ عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم، والقول بِـ «أنها غير مفتقرة إلى الحدود» تَرِدُ/ عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم. لم يمكن القول على أصلهم: لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود، ولا بأنها مستغنية عن الحدود. وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة إليه، والحدودُ غير ممكنة، لزم توقُّفُ تعريفها على ما لا يمكن، فيلزم امتناعُ تعريفها. ومعلوم أن معرفتها حاصلة، فعُلم بطلان قولهم.

/٨٦

وأيضاً فيبقى الإنسان غير متمكّن: لا من إثبات أن لها حدوداً، ولا من نفي أن تكون لها حدود. وما استلزم المنعَ من النفي والإثبات، أو رفعَ النفي والإثبات، كان باطلاً. فإن كل ما يذكر من الحدود يَرِدُ عليه ما يقدح فيه على أصلهم، وقد ثبت عندهم

---

(١) إلى هنا انتهت عبارة الورقة المشار إليها في حاشية ١، ص ١٢٥.

أنه لا بدّ لها من حدّ، فيلزم أنه لا بد لها من حدّ، وكل حدّ فهو باطل. فيلزم إثبات الحدّ ونفيه.

وما استلزم ذاك إلا لأنهم جعلوا مقصودَ الحدّ «تصويرَ المحدود». وإذا قيل المقصودُ من الحدّ «التمييز بين المحدود وغيره» كان كلّ من القولين حقاً، ولم يتقابل النفي والإثبات. [٧٤] بل الذين حَدُّوها بحدودهم أفادَتْ حدودُهم «التمييزَ بينها وبين غيرها». والتمييز يحصل بما يطابق المحدودَ في العموم والخصوص ـ وهو «الملازم» له من الطرفين: في النفي والإثبات.

اللوازم والمعلومات

وأما «اللوازم» فقد تكون أعمّ من المحدود، كما أن «الملزومات» قد تكون أخصّ منه. فإن «الملزوم» قد يكون أخصّ من «اللازم»، كما أن «اللازم» قد يكون أعمّ من «الملزوم». فإن «الإنسان» مستلزم لـ «الحيوان» و «الإنسان» أخصُّ منه، و «الحيوانُ» لازم له وهو أعمُّ منه. بخلاف «المتلازمين»، فإنهما متساويان في العموم والخصوص، كـ «الإنسانية» مع «الناطقية»، و «الصاهلية» مع «الفَرَسية»، ونحو ذلك.

والحدود لا تجوز إلا بِـ «الملازم» في الطرفين: النفي والإثبات، لا بمجرد «اللوازم» كما يطلقه بعضهم، ولا بمجرد «الملزومات». ثم التمييز يحصل بِـ «المطابق الملازم»، وإن كان قد لا يحتاج إلى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم.

/٨٧ مطلق الحقيقة تتصور بلا حد

/ والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بيّنوا أن مطلق الحقيقة تُتصور بلا حدّ. وهذا حقّ. بل هذا ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حدّ. ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العامّ وبين غيره، أو التمييز بين المعنى العامّ المتشابِهِ في أفراده وبين غيره. وتمييز العامّ من غيره قد لا يكفي فيه مجرّدُ تصوّره مطلقاً، أو تصورِ بعض أفراده. فليس كل مَنْ تصور معنى مطلقاً تصوَّرَه عامّاً مميّزاً بينه وبين غيره[(١)]. فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصاً مقيداً معيناً[(١)]؟ إذ قد يُقْطَع في مواضع بأنها «خبر»و[٧٥] أنها «أمر» وأنها «علم» ويُشَكّ في مواضع، كما يشكّ في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للمقلّد،

---

(١) ـ (١) هذه العبارة على هامش الأصل.

وفي أمر الأدنى للأعلى، وفي الأمر الخالي عن الإرادة، ونحو ذلك.

فالمطلوب من الجمع والمنع الذي هو مقصودُ الحدّ لا يَحْصُل بتصور أعيان معينة، ولكن يحصل منه تصورُ الحقيقة في الجملة. فإن من تصورها معينةً تصورها في الجملة ـ وهو تصوُّرُها[1] مع كونها مقيَّدة. فيمكنه حينئذ أن يتصورها[1] لا بشرطٍ إذا جردها عن التعريف، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريفَ، لا أنه يشترط عدمَه.

وهذا «المطلق» هل هو في الخارج «جزء من المعيّن»، أو هذا «المطلق» ـ وهو«المطلق لا بشرط» ـ ليس هو في الخارج شيئاً غير[2] «الأعيان الموجودة»، فيه. قولان،[3] كما تقدم بيانه وفصل الخطاب فيه[3].

فحينئذ، فلا يكون المتصوَّرُ لِـ«الأمر المعين» و«الخبر المعين» و«العلم المعين» قد تصور الأشياء «معينة»، أو تصور الحقيقة «معينة» ـ لا «مطلقة» ولا «عامّة»[4].

/٨٨

/ المقام الثالث[5]

(المقام السلبي في «الأقيسة والتصديقات»)

(في قولهم: إنه لا يُعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس)

فصل

وأما «القياس»، فالكلام في المقامين أيضاً.

المقام الأول: السَّلْبي. فنقول:

---

(١) ـ(١) هذه العبارة على هامش الأصل.

(٢) كتب «شيئاً غير» على هامش الأصل.

(٣) ـ(٣) هذه العبارة على هامش الأصل. وتقدم ذلك في ص ١٢٤ ـ ١٢٧.

(٤) بهامش الأصل ما نصه: «بلغ على مؤلفه ـ رضي الله عنه».

(٥) لا يوجد في الأصل عنوان «المقام الثالث» بل «الفصل» فقط.

حصر حصولِ العلم على «القياس» قولٌ بغير علم

قولهم: «إنه لا يُعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس» - الذي ذكروا صورتَه ومادّتَه - قضيةٌ سَلْبية نافية، ليست معلومةً بالبديهة. ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مُدَّعِين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم؛ إذ العلمُ بهذا السلب متعذر على أصلهم. فمن أين لهم أنه لا يمكن أحداً من بني آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات - التي ليست بَدِيهية عندهم - إلا بواسطة «القياس المنطقي الشُمولي» - الذي وصفوا مادته وصورته؟

الفرق بين «البديهي» و «النَّظَري» أمر نِسْبي محض

الثاني[١] أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها «بديهي» ومنها «نظري»، وأنه يمتنع أن تكون كلُّها «نظرية» لافتقار «النظري» إلى «البديهي».

وإذا كان كذلك فالفرق بين «البديهي» و «النظري» إنما هو بالنسبة [٧٦] والإضافة.

/٨٩ / فقد يَبْدَهُ[٢] هذا من العلم ويبتدىء في نفسه ما يكون «بديهياً» له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيرُه يتعسَّر عليه حصولُه بالنظر. وقد تقدم التنبيه على هذا في «التصورات»[٣]. لكن نزيده هنا دليلاً يختصّ هذا، فنقول:

«البديهي» من التصديقات

«البديهي» من التصديقات: هو ما يكفي تصورُ طَرَفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه، فلا يتوقّف على «وسط» يكون بينهما أو، ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته «بديهياً» لا يفتقر إلى «وسط» يكون بين الموضوع والمحمول -

---

(١) قوله «الثاني»، أي، «الوجه الثاني من الكلام على قولهم»، ولعل الذي تقدم هو «الوجه الأول». ولم يرد فيما بعد «الوجه الثالث» إلخ، ولعل ذلك لطول الكلام على هذا ولتشعب كثرة الأبحاث عنه؛ مع أنه أورد وُجوه الردّ من جديد بعد بحث طويل كما سيظهر.

(٢) تقدم معنى «يبده» على ص ٥٥، حاشية ٢.

(٣) تقدم هذا التنبيه في «الوجه الحادي عشر» من «المقام الأول»، ص ٥٥ - ٥٦.

وهو «الدليل» الذي هو «الحدّ الأوسط» ـ سواءً كان تصورُ الطرفين «بديهياً» أو لم يكن.

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قُوَى الأذهانِ أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه وفي سوء التصور ونقصه. فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجَودته في غايةٍ يباين بها غيرَه مباينة كبيرة. وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصورِ التامِ «اللوازمُ» التي لا تتبيّن لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصوُّرَ التامَّ.

وذلك أن من الناس مَن يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما «المميِّزة»، فيكون مَن تصورها ببعض صفاتهما «المشتركة» مع ذلك ـ سواءً سميت «ذاتية» أو لم تسمّ ـ عالماً بثبوت تلك الصفات لهما وثبوتِ كثير مما يكون «لازماً» لهما، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات «المميّزة».

بُطلان التفريق بين «الذاتي» و «اللازم» لثبوت كل منهما بغير «وسط»

وذلك أنهم قرَّروا في المنطق أن من «اللوازم» ما يكون «لازماً» بغير «وسط»، فهذا يُعلم بنفس تصور «اللزوم».

المراد بالحد الأوسط

و «الوسط» المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحقّقيهم هو «الدليل»، / وهو «الحد الأوسط».

/ ٩٠

الخطأ في فهم المراد بـ «الوسط»

وهذا يختلف باختلاف الناس؛ فقد يحتاج هذا في العلم بِـ «اللزوم» إلى «دليلٍ»، بخلاف الآخر.

[٧٧] ومن لم يفهم مرادَهم في هذا الموضع يظن أنهم أرادوا بِـ «الوسط» ما هو وسطٌ في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوتُ الوصف «اللازم» لِـ «الملزوم» بواسطته، لا يثبت بنفسه، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة، منهم الرازي وغيره. وهذا، مع أنه غلط عليهم كما بيّنا ألفاظَهم في غير هذا الموضع، فهو أيضاً باطل في نفسه.

ولا ريب أن من «اللوازم» ما يفتقر إلى «وسط»، ومنها ما لا يفتقر إلى «وسط»

عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة[١] التي فرقوا بها بين «الذاتي» و «العرضي اللازم» للماهية. وقد أبطلوا هذا الفرقَ. ويعبر بعضُهم عن هذا الفرق بِـ «التعليل»، كما يعبر به ابنُ الحاجب.

فإذا كان في «اللوازم» ما هو ثابت في نفس الأمر بغير «وسطٍ» ولا «علّةٍ» لم يبق هذا فرقاً بين «الذاتي» وبين هذه «اللوازم»، فبطل التفريقُ بهذا. لكن من تصوَّر «الذات» بهذه «اللوازم» فتصورُه أتمّ ممن لم يتصورها بهذه «اللوازم».

وإذا كان المراد بِـ «الوسط» «الدليلَ الذي يعلَّل به الثبوتُ الذهني، لا الخارجي»، فهذا يختلف باختلاف الناس. ولا ريب أن ما يُستدل به ـ سواءً سُمّي «قياساً» أو «برهاناً» أو غير ذلك ـ قد يكون هو علةً لثبوت الحكم في نفس الأمر، ويسمى «قياس العلة» و «برهان العلة» و «برهان لِمَ[٢]». وقد لا يكون كذلك، وهو الدليل المطلق، ويسمى «قياس الدلالة» و «برهان الدلالة» و «برهان ان[٣]». وهذا مراد ابن سينا وغيره بِـ «الوسط». وهذا مما تختلف فيه أحوال الناس.

/٩١ / فالتفريق بين «الذاتي» و «العرضي اللازم» أبعَدُ. ولهذا أبطل ابن سينا الفرق بهذا، كما قد ذكرنا لفظه [٧٨] في موضع آخر. فإنه ـ على التفسيرينِ ـ من «اللوازم» ما يثبت بغير «وسط».

فإذا قيل: «الذاتي ما يثبت بغير وسط»، وقد عُرف أن «من اللوازم ما ثبت بغير وسط»، تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير.

اختلاف أحوال الناس في احتياجهم إلى «الدليل»

وأما كون «الوسط» ـ الذي هو «الدليل» ـ قد يَفتقر إليه في بعض القضايا بعضُ

(١) تقدم ذكر هذه الفروق الثلاثة في ص ١٠٥.
(٢) قال في معيار العلم: «برهان اللمّ»، أي، ذكر ما يجاب به عن «لم؟».
(٣) وقال فيه: «برهان الآن»، أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته.

الناس دون بعض، فهذا أمر بيِّن. فإن كثيراً من الناس تكون القضيةُ عنده «حِسّية» أو «مُجرَّبة» أو «مبرهَنة» أو «متواترة»، وغيره إنما عَرَفها بالنظر والاستدلال.

ولهذا كثيرٌ من الناس لا يحتاج في ثبوت «المحمول» لِـ «الموضوع» إلى «دليل» لنفسه، بل لغيره. ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنيٌّ عنها، حتى يضرب له أمثالاً، ويقول له «أليس كذا؟»، «أليس كذا؟»، ويحتجُّ عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون «حداً أوسط» عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدِلُّ. بل قد يَعلم الشيءَ بِـ «الحسّ» ويستدلُّ على ثبوته لغيره بِـ «الدليل».

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل. فما أكثر من يَرى الكواكبَ ويرى الهلالَ وغيره، فيقول «قد طلع الهلالُ». وتكون هذه القضية له «حسية»، وقد تكون عند غيره مشكوكاً فيها، أو مظنونة، أو خبرية، بل قد يظنها كذباً إذا صَدَّق المنجِّمَ الخارصَ القائلَ: «إنه لا يُرَى[1]».

/ بطلان مَنْع المنطقيين الاحتجاجَ بِـ «المتواترات» و «المجرَّبات» و «الحَدْسِيَّات» /٩٢

وقد ذَكَر مَن ذَكَر مِن هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بِـ «التواتر» و «التجربة» و «الحَدْس» يختصُّ بها مَنْ علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجّة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنها مشتركة يُحتجُّ بها على المُنازِع.

[٧٩] وقد بينا في غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد.

فإن «الحسيات» الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة. وليس ما رآه زيدٌ

(١) قد رد المصنف على مثل هذا القائل في رسالة «بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال» من «مجموعة الرسائل الكبرى»، ج ٢، ص ١٥٢ ـ ١٦٦، ط ـ مصر، سنة ١٣٢٣هـ. وهي تأليف لطيف فيما يتعلق برؤية الهلال وعدد السنين والحساب، وفقنا الله للانتفاع بها وبغيرها من مؤلفاته القيمة.

المتواترات والمجربات من جنس المحسوسات

أو شَمَّه أو ذاقه أو لَمَسه يجب اشتراكُ الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته. لكن بعض «الحسيات» قد تكون مشترِكة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخصّ من ذلك اشتراكُ أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة.

وكذلك الأمور المعلومة بِـ «التواتر» و «التجارب» قد يشترك فيها عامة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة؛ واشتراكهم في وجود البحر ـ وأكثَرُهم ما رآه؛ واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادّعائهم النبوة، ونحو ذلك. فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم، وإن قُدّر مَنْ لم يبلغه أخبارُهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط.

«المجربات» تحصل بالحسّ والعقل

وكذلك «المجرَّبات»، فعامة الناس قد جربوا أن شربَ الماء يحصل معه الرِّيُّ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم.

والعلم بهذه القضية الكُلّية «تجرِبيّ». فإن «الحس» إنما يدرك ريّاً معيناً، وموتَ شخص معين. وألمَ شخص معين. أما كون «كل من فُعِل به ذلك يحصل له مثل ذلك» / فهذه القضية الكلية لا تُعلم بِـ «الحس»، [٨٠] بل بما يتركب من «الحس والعقل». وليس «الحس» هنا هو «السمع».

/٩٣

الحَدْسيات كالمجربات

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله «تَجْربيات»، وبعضهم يجعله نوعين: «تجربيات» و «حَدْسيات». فإن كان «الحس» المقرون بـ «العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواءَ، سماه «تجربياً»، وإن كان خارجاً عن قدرته، كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سماه «حَدْسياً». والأول أشبهُ باللغة. فإن العرب تقول «رجل مجرَّب» ـ بالفتح ـ لمن قد جرّبَتْه الأمورُ وأحكَمَتْه، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره.

وذلك أن «التجربة» تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعيَّن دائراً مع

الدوران والمناسبة أصلا التجربة

المؤثِّر المعين دائماً. فيرى ذلك عادة مستمرةً، لا سيما إنْ شعر بالسبب المناسب. فيضمّ «المناسبةَ» إلى «الدوران» مع «السَّبر والتقسيم». فإنه لا بدّ في جميع ذلك من «السبر والتقسيم» الذي ينفي المُزَاحِم. وإلا فمتى حصل الأثرُ مقروناً بأمرين لم تكن إضافتُه إلى أحدهما دون الآخَر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما.

وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علةً للحكم من «دوران» و «مناسبة» وغير ذلك، إنما يفيد المقصودَ مع نفي المزاحِم. وذلك يعلم بـ «السبر والتقسيم». فإن كان نفي المزاحم ظنياً كان اعتقادُ العلية ظنياً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بدّ له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة [٨١] إلا الوصفُ الفلانيّ.

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب. وكذلك قضايا النحو، والتصريف، واللغة، من هذا الباب. ولكن في اللغة يدور المعنى مع اللفظ، لا[١]... وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع. وهذا كالعلم بأن أكل الخبر ونحوه يُشْبِع، وشرب الماء ونحوه يُرْوِي، ولُبس الحَشَايا/ يوجب الدِّفء، والتجرد من الثياب يوجب البرد، ونحو ذلك. /٩٤

نُفاة التعليل هم نفاة حِكمة الله

لكن من لا يثبت «الأسبابَ» و «العللَ» من أهل الكلام، كالجَهْم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه، يجعلون المعلومَ اقترانُ أحد الأمرين بالآخَر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولِّداً له.

وأما جمهور العقلاء من المسلمين، وغير المسلمين، وأهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون «الأسباب»، ويقولون: كما يُعلم اقتران أحدهما بالآخر فيُعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وكذلك في العين قوة تقتضي الإبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق. ويثبتون «الطبيعة» التي تسمى «الغَرِيزة» و «النَّحِيزة»

(١) هنا بياض بقدر كلمة.

و «الخُلق» و «العادة» ونحو ذلك من الأسماء.

ولهذا كان السلف كأحمد بن حنبل والحارث المُحاسِبي وغيرهما يقولون: «العقل غريزة». وأما نُفاة «الطبائع» فليس «العقلُ» عندهم إلا مجرّد العلم، كما هو قول أبي الحسن الأشعري[١]، والقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى، وابن عَقيل، وأبي الخطاب، والقاضي أبي بكر بن العربي، وغيرهم. وإن كان بعض هؤلاء [٨٢] قد يختلف كلامُهم، فيثبتون في موضع آخر «الغرائز» و «الأسباب»، كما هو مذهب الفقهاء والجمهور.

حصول التجربة بالحس والعقل

فالمقصود أن لفظ «التجربة» يُستعمل فيما جرّبه الإنسان بِـ «عقله وحسه»، وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جرَّبوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل؛ وجربوا أنه إذا بَعُدت الشمس عن سَمْت رؤوسهم جاء البرد؛ وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبَـرَد ظاهرُ الأرض وسَخُن باطنها؛ وإذا قربت من سَمْت رؤوسهم جاء الحرّ؛ وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت. فهذا أمر يشترك في العلم به جميعُ الناس لما قد اعتادوه وجربوه.

/٩٥ انجذاب الشبيه إلى الشبيه

/ ثم يَعلم مَنْ يثبت «الأسباب» أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذبٌ إليه، وضده هارب منه. فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهرُ ما عليها، فهربت السخونة إلى البواطن، فيسخن جوفُ الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه. ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارةً، وتكون أجوافُ الحيوان حارة، فتأكل في الشتاء أكثرَ مما تأكل في الصيف بسبب هَضْم الحرارة للطعام. وإذا كان الصيف سخن الهواء، فسخنت الظواهر، وهربت البرودة إلى البواطن، فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان، وتبرد الينابيع. ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبردَ منه في الشتاء، ويضعف الهضمُ للطعام.

فهذه القضايا ونحوها «مجرّبات» عاديّات، وإن كان كثير منها يقع بغير فعل [٨٣] بني آدم.

---

(١) بهامش الأصل: «العقل عند الأشعري مجرد العلم، ووافقه آخرون».

التجربة من فعل الإنسان وفعل غيره

وكذلك ما عُلم من سُنَّة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين، وعقوباته لأعدائه الكافرين، هو مما قد عُلم ويحصل به الاعتبار، وإن لم يكن ذلك مما يقدر عليه المجرِّبُ نفسُه. وقد يعلم الإنسان مِن فعل غيره ما يحصل له به العلم «التجريبيّ»، وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير.

وأيضاً فالسبب المقتضي للعلم بِـ «المجرّبات» هو تكرُّرُ اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً وإما الشعور بِـ «المناسب». وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرّر بغير فعله. فكونه بفعله وصفٌ عديم التأثير في اقتضاء العلم، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضي للعلم، إلا لبيان شمول «المجرَّبات» لهذين الصنفين، كما يقال في «الحسيات» إنها تتناول ما أحَسَّه ببصره، وسمعه، وشَمِّه، وذوقه، ولمسه، ونحو ذلك.

الحسيات وأنواعها

مع أن الفرق الذي بين أنواع «الحسيات» تختلف فيه العلومُ أعظم مما[1] تختلف في هذا. فإن «البصر» يَرَى من غير مباشرة المرئي. و «الذوق» و «الشم» و «اللمس»/ لا يحصل له الإحساسُ إلا بمباشرة المحسوس. و «السمع» ـ وإن كان يحسّ الأصوات ـ فالمقصود الأعظم به معرفةُ الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم.

/٩٦

المفاضلة بين السمع والبصر

وهذا سبب تفضيل طائفةٍ من الناس لِـ «السمع» على «البصر»، كما ذهب إليه ابنُ قتيبة.وغيره. وقال الأكثرون: «البصر» أفضل من «السمع». والتحقيق أن [٨٤] إدراكَ «البصر» أكملُ كما قاله الأكثرون، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس المُخْبَر كالمُعَايِنِ»[2]. لكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بِـ «البصر». فَـ «البصر» أقوى وأكمل، و «السمع» أعمّ وأشمل[3].

وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم.

---

(١) كذا في نسخة دائرة المعارف، وفي الأصل «ما»، والأول أصح.

(٢) تقدم بيان تخريجه في حاشية ص ٥٦.

(٣) للعلامة ابن القيم رحمه الله تعالى تحقيق مبسوط في مسألة المفاضلة بين السمع والبصر في «مفتاح دار السعادة»، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١٢، طـ. مصر، ١٣٢٣هـ.

استطراد:

ولهذا يقرن الله بينهما وبين «الفؤاد» في مواضع. كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]

وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ [سورة النحل: ٧٨].

وقال: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٩].

وقال: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم / مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [سورة الأحقاف: ٢٦]. /٩٧

وقال تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ [سورة البقرة: ٧].

وقال تعالى: ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [سورة البقرة: ١٨]، في حق المنافقين. وقال في حق الكافرين: ﴿ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ [البقرة: ١٧١].

وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ ﴾ [سورة فصلت: ٥]،

وقال [٨٥] تعالى: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا ﴿٤٦﴾ ﴾ [سورة الإسراء: ٤٥ ـ ٤٦]. ونظائرُ هذا متعددة.

عودٌ إلى أصل الموضوع:

وأما «الشم» و «الذوق» و «اللمس» فحسّ محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان

الشم والذوق واللمس كالجنس الواحد

لذلك. فالثلاثة كالجنس الواحد. وقد قال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [سورة فصلت: ١٩ ـ ٢١].

فالجلود إن خُصّت بِـ «اللمس» لم يدخل فيها «الشم» و «الذوق». وإن قيل «بل يدخل فيها» عمّت الجميع. وإنما ميّزت عن «اللمس» لاختصاصها ببعض الأعضاء. وبنوع من المدركات، وهو «الطعوم» و «الروائح». فإن سائر البدن لا يميّز بين طعم وطعم وريح وريح، ولكن يميز بين الحار والبارد، واللّين والصُّلب، والناعم/ والخَشِن، ويميّز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ونحو ذلك.

/٩٨

المجربات والمتواترات كالحسيات

والمقصود أنهم جعلوا «المجرّبات» و «المتواترات» مما يختص به مَنْ حصل له ذلك، فلا يصلح أن يحتجّ به على غيره. وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك، كما أن «الحسيات» كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك.

أنواع المعلومات

وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرَك، وقد يكون في نوعه. فالأول كاشتراك الناس [٨٦] في رؤية الشمس والقمر وغيرهما؛ والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش، والريّ والشبع، واللذة والألم، فإن المعيّن الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعيّن الذي ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه. ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك.

وما يسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهلُ المكان الواحد في رؤية «المعيَّن» وسمعه، ويشترك الناس في «النوع» وسمعه، إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكانٍ يكون غيرَ ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر.

ومن «المحسوسات» المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك. يوجد ببعض البلاد دون بعض. فتكون «مشهورة» و «مرئية» لمن رآها دون سائر الناس، فإنهم إنما يعلمون ذلك بِـ «الخبر». وذلك «الخبر» قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في «الرؤية».

فتبيّن أن القضايا «الحسية» و «المتواترة» و «المجربة» قد تكون مشتركة، وقد تكون مختصة. فلا معنى للفرق بأن هذه يحتجُّ بها على المنازع دون هذه.

إنكار «المتواترات» هو من أصول الإلحاد والكفر

ثم هذا الفرق ـ مع ظهور بُطلانه ـ هو من أصول الإلحاد والكفر.

/٩٩ إنكار النبوات والمعجزات

فإن المنقول عن الأنبياء بِـ «التواتر» من المعجزات وغيرها، يقول أحدُ هؤلاء/ بناءً على هذا الفرق: «هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة عليّ». فيقال له: «اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم».

[٨٧] وإنما هذا كقول من يقول: «رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره» فيقال له: «انظر إليه كما نظر غيرك، فتراه ـ إذا كنت لم تصدّق المخبِرين»

وكمن يقول: «العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر، أو لا أعلم وجوبَ النظر حتى أنظر».

قيام حجة الله بالتمكن من العلم فقط

ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكُّن من العلم. فليس من شرط حجة الله تعالى علمُ المدعُوّين بها.

إعراض الكفار عن القرآن لا يمنع من قيام الحجة عليهم

ولهذا لم يكن إعراضُ الكفار عن استماع القرآن وتدبّره مانعاً من قيام حجة الله تعالى عليهم. وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المُكْنَة حاصلة.

فلذلك قال تعالى: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٧﴾ ﴾ [سورة لقمان: ٧].

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾ فَلَنُذِيقَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَذَابًا شَدِيدًا ﴾ [سورة فصلت: ٢٦ ـ ٢٧].

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا

لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [سورة الفرقان: ٣٠ ـ ٣١].

وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ [٨٨] أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ/ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [سورة طه: ١٢٣ ـ ١٢٦]. ١٠٠/

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾ [سورة النساء: ٦١].

وقال: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [سورة البقرة: ١٧١].

إنكار الآثار النبوية

ومن هذا الباب إنكارُ كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لِمَا يعلمه أهلُ الحديث والسنة من الآثار النبوية والسَّلفيه المعلومة عندهم ـ بل المتواترة عندهم عن النبيّ صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان.

فإن هؤلاء يقولون: «هذه غيرُ معلومة لنا»، كما يقول من يقول من الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السببَ الموجبَ للعلم بذلك. وإلا، فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتبَ المصنفة التي قرأها أولئك لحَصَل لهم من العلم ما حصل لأولئك.

عدم العلم ليس علماً بالعدم

و «عدم العلم» ليس «علماً بالعدم»، و «عدم الوِجْدان» لا يستلزم «عدم الوجود». فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به. بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [سورة يونس: ٣٩].

إنكار الجن

وتكذيب من كذّب بالجنّ هو من هذا الباب. وإلا، فليس عند المتطبّب والمتفلسف دليلٌ عقليٌّ بنفي وجودهم. لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم. وهذا إنما يفيد «عدم العلم»، لا «العلم بالعدم». وقد اعترف بهذا حُذّاق الأطباء والفلاسفة، كأبقراط وغيره.

والمقصود هنا التنبيه [٨٩] على كليّات طُرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء وغيرهم.

١٠١/

/ شِرْكُ الفلاسفة أشنعُ من شرك أهل الجاهلية

بحث قيم على سبيل الاستطراد

ولهذا لما صنف طائفة في تقدير الشرك على أصولهم، وأثبتوا الشفاعة التي يثبتها المشركون، كان شركُ هؤلاء شراً من شرك مشركي العرب وغيرهم.

شرك مشركي العرب واستشفاعهم

فإن مشركي العرب وغيرهم ـ ممن يُقرّ بأن الربَّ فاعل بمشيئته وقدرته، وأنه خالق كل شيء، وأن السموات والأرض مخلوقة لله، ليست مقارنة له في الوجود دائمةً بدوامه ـ كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زُلْفي، ويتخذونهم شُفَعاء يَشْفعون لهم عند الله، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيُجيب الله دعاءهم له. وهؤلاء المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم على شركهم.

قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾ [سورة يونس: ١٨].

وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [سورة الزمر: ٣].

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾ ﴾ [سورة الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧]. قالت طائفة من السلف: كان أقوامٌ يَدْعون الملائكة والأنبياء، فقال تعالى: هؤلاء الذين تدعونهم يتوسَّلون إليّ كما تتوسلون إليّ، ويرجون [٩٠] رحمتي كما ترجون رحمتي، ويخافون عذابي كما تخافون عذابي.

وقال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ

كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ/ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [سورة آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠]. ١٠٢/

وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سورة سبأ: ٢٢ ـ ٢٣].

وقال تعالى: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [سورة النجم: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٢٨].

ومثل هذا في القرآن كثير.

«الملائكة» عند العرب

والعرب كانوا ـ مع شركهم وكفرهم ـ يقولون: «إن الملائكة مخلوقون». وكان من يقول منهم «إن الملائكة بناتُ الله» يقولون أيضاً «إنهم مُحدَثون»، ويقولون: «إنه صاهَرَ إلى الجنّ، فولدت له الملائكةَ».

وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيحَ ابنُ الله، مع أن مريم أمُّه. ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء[1].

وقول هؤلاء الفلاسفة شرّ من قول هؤلاء كلهم.

«الملائكة» عند الفلاسفة

فإن «الملائكة» عند من آمن بالنبوّات منهم هي «العقولُ العشرة»، وتلك عندهم قديمة أزلية. و «العقل» ربُّ [٩١] كلِّ ما سوى الرب عندهم. وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب ـ لم يقل أحد: إن ملَكاً من الملائكة ربّ العالم كله.

---

(١) في مثل قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ـ إلى قوله ـ مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨].

ويقولون: «إن العقل الفعّال مُبدِعٌ لما تحت فلك القمر». وهذا أيضاً كفرٌ لم يصل إليه أحد من كفّار أهل الكتاب ومشركي العرب.

١٠٣/ الشفاعة عند الفلاسفة

/ وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه، كصاحب[1] «الكتب المَضْنون بها على غير أهلها»، ومن وافقهم من القرامطة والباطنية من الملاحدة والجُهَّال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الكلام، كأهل «وَحْدة الوجود» وغيرهم، يجعلون «الشفاعة» مبنيّة على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالماً بِـ «الجزئيات»، ولا يقدر أن يغيّر العالم، بل العالم فيضٌ فاضَ عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه.

---

(١) هو الإمام أبو حامد الغزالي، رحمه الله، كما صرح بذلك المصنف في «تفسير سورة الإخلاص»، (طـ. المنيرية بمصر، ١٣٥٢هـ، ص ٨١) حيث قال: «وفي كلام أبي حامد الغزالي في «الكتب المَضْنُون بها على غير أهلها» وغير ذلك من معاني هؤلاء قطعة كبيرة، إلخ». وقال الغزالي نفسه في كتابه «الأربعين في أصول الدين»: «وإن أردتَ صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مُراقبة، فلا تصادفه إلا في بعض «كتبنا المضنون بها على غير أهلها»، وإياك أن تغترَّ وتحدّثَ نفسَك بأهليته فتشرئبَّ بطلبه، فتستهدفَ للمشافهة بصريح الردّ، إلا أن تجمع ثلاث خصال». ثم ذكر تلك الخصال التي لا يكاد يجمعها إلا أفذاذٌ من الناس.

وله كتاب مخصوص باسم «المضنون به على غير أهله»، وقد طبع مراراً بمصر وغيرها.

وقد زعم صاحب «كشف الظنون» أن هذا الكتاب ليس للغزالي، بل إنه اختُلق عليه، وقال: «وقد اشتمل الكتابُ على التصريح بقدم العالم، ونَفْي علم القديم بالجزئيات، ونفي الصفات. وكل واحدة من هذه يكفِّر الغزالي قائلَها، هو وأهلُ السنة أجمعون. فكيف يتصوَّر أنه يقولها؟».

ثم ذكر أن الكتاب يحتوي على أجوبة مسائل تسع سُئل عنها الغزالي، وفي التاسعة فصول كثيرة.

ويشتمل على أربعة أركان. الأول: في معرفة الربوبية؛ الثاني: في معرفة الملائكة؛ الثالث: في حقائق المعجزات؛ الرابع: في معرفة ما بعد الموت.

وقال في الأخير: «وصنف أبو بكر محمد بن عبد الله المالَقِي، المتوفى سنة ٧٥٠ هـ، كتاباً في رده».

وقد كتب على هامش أصلنا بعض قارئيه شيئاً عن هذا الكتاب، وقال في أثنائه: «طالعتُه ورأيت فيه من الكفريات ما لا يدخل في قدرة إبليس، وأحرقته في سنة ١١٧٣».

وهذا نص ما قال مصنفه فيه عن «الشفاعة»: «فالشفاعة عبارةٌ عن نُور يُشْرِق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة، وينتشرُ منها إلى كل جوهر استحكمَتْ مناسبتُه مع جوهر النبوة لشدة المحبة، وكثرة المواظبة على السنة، وكثرة الذكر بالصلوة على النبي ﷺ. . . إلخ».

فيقولون: إذا توجه المستشفِع إلى من يعظِّمه من «الجواهر العالية» كـ «العقول» و «النفوس» والكواكب والشمس والقمر، أو إلى «النفوس المُفَارِقة» مثل بعض / الصالحين، فإنه يتصل بذلك المعظَّم المستشفَع به. فإذا فاض على ذلك ما يَفِيض من جهة الربّ فاض على هذا المستشفِع من جهة شفيعة. /١٠٤

تمثيل الشفاعة عندهم

ويمثلونه بالشمس إذا طلعَتْ على مرآة، فانعكس الشُّعاعُ الذي على المرآة على موضع آخر، فأشرق بذلك الشعاع. فذلك الشعاع حَصَل له بمقابلة المرآة، وحصل للمرآة بمقابلة الشمس[١].

فهذا الداعي المستشفع إذا توجه إلى شفيعه [٩٢] أشرق عليه من جهته مقصودُ الشفاعة، وذلك الشفيع يشرق عليه من جهة الحق.

أصل دعاء الموتى

ولهذا يرى هؤلاء دعاءَ الموتى عند القبور وغيرِ القبور، ويتوجَّهون إليهم، ويستعينون بهم، ويقولون: إن أرواحَنا إذا توجّهت إلى روح المَقْبور في القبور اتصلت به، ففاضت عليها المقاصدُ من جهته.

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون أن الصلوة والدعاء عند قبور الأنبياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم أفضلُ من الصلوات الخمس والدعاء في المساجد، وأفضلُ من حج البيت العتيق.

الموازنة بين قول الفلاسفة وقول العرب

ومعلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه في الشفعاء أعظمُ من كفر مشركي العرب بما قالوه فيهم . لأن كلا الطائفتين عَبَدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وقالوا: هؤلاء شُفَعاؤنا عند الله. لكن العرب أقروا بأن الله عالم بهم، قادرٌ عليهم، يخلق بمشيئته وقدرته، وقالوا: إن هؤلاء ينفعوننا بدعائهم لنا.

قول ابن سينا في الشفعاء

وأما مشركوا الفلاسفة، كما ذكره ابن سينا ومن اتبعه، فيقولون: إن من يُسْتَشْفَعُ به

(١) بهامش الكتاب هنا حاشيتان بغير خط المصنف، قد حاول فيهما كاتباهما شرح تمثيل الشمس والمرآة هذا ما ليس تحته طائل، فحذفنا بيانهما.

لا يدعو الله لنا بشيء، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه، ولا يسمع نداءنا ولا نداءه، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به. فإنا نحن من «الجزئيات»، والله لا يعلم «الجزئيات» عندهم، ولا يقدر على تغيير شيء من العالم، ولا يفعل بمشيئته./ لكن قالوا: لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤالِ منهم ـ بل وبالعبادة لهم ـ فاض علينا ما يفيض منهم، وفاض عليهم ما يَفيض من جهة الله.

١٠٥/

محاولة رد الباطل بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردون عليهم باطِلَهم [٩٣] بقول باطل، فيردّون فاسداً بفاسد، وإن كان أحدُهما أكثرَ فساداً. مثل إنكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية، كاستدارة الفلك، وغير ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل.

أو يفعلون كما فعله الشَّهْرَسْتاني في «المِلَل والنِّحَل»، حيث أخذ يذكر المفاضلة بين «الأرواح العُلْوية» وبين «الأنبياء»، ويجعل إثباتَ هذه وسائطَ أولى من تلك ـ تفضيلاً لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة. وهذا غلط عظيم.

وساطة الملائكة في التبليغ فحسب

فإن الحنفاء لا يُثبتون بين الله وبين مخلوقاته واسطةً في عبادته وسؤاله، وإنما يثبتون الوسائطَ في تبليغ رسالاته. فأصل الحنفاء شهادةُ أن لا إله إلا الله وشهادةُ أن محمداً وغيره من الرسل رسلُ الله..

وأما الوسائط التي يثبتها المشركون، فيجعلون الملائكة معبودِين، وهذا كفر وضلال. وتوسُّطُ الملائكة بمعنى تبليغ رسالات الله، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بإذن الله، مما اتفق عليه الحنفاء[١].

إضلال الشياطين للمشركين

ومعلوم أن المشركين من عُبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تُضِلُّهم، فتُكلّمهم، وتقضي لهم بعضَ حوائجهم، وتخبرهم بأمور غائبة عنهم.

وكان للكُهّان شياطينُ تخبرهم وتأمرهم، وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثرَ من الصدق.

---

(١) قد فصل المصنف هذا البحث في رسالة «الواسطة بين المخلوق والخالق» ضمن «مجموعة الرسائل الصغرى»، طـ. مصر، سنة ١٣٢٣هـ، ص ٤٥ ـ ٥٤.

وهكذا المشركون في زماننا الذين يَدْعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى، تتصور لهم الشياطين في صُوَر الشيوخ، حتى يظنّوا أن الشيخ حَضَر، أو أن الله صوَّر/ ١٠٦/ على صورته مَلَكاً، وأن ذلك من بركة دعائه. وإنما يكون الذي تصور لهم شيطانٌ من الشياطين.

وهذا مما نعرف أنه ابتُلي به في زماننا وغير زماننا خلقٌ كثير، أعرف منهم عدداً، وأعرف من ذلك وقائع متعددة[1].

ـ وللمقابرية

والشياطين أيضاً تُضِلّ عُبادَ القبور، كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم.

ـ وللفلاسفة

وكانت اليونان من المشركين، يعبدون الأوثان، ويُعانون السِّحر، كما ذكروا ذلك عن أرِسْطو وغيره. وكانت الشياطين تضلهم، وبهم يتم سحرُهم. وقد لا يعرفون هم أن ذلك [٩٤] من الشياطين، بل قد لا يُقرّون بالشياطين. بل يظنّون ذلك كله من «قوّة النفس» أو من «أمور طبيعيّة» أو من «قوى فلكيّة». فإن هذه الثلاثة هي أسبابُ عجائب العالم عند ابن سينا وموافقيه.

أسباب عجائب العالم عندهم

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين، الذين هم أعظمُ تأثيراً في العالم في الشر من هذا كله. وجاهلون بملائكة الله، الذين يجري بسببهم كلُّ خير في السماء والأرض.

فساد دعواهم في الملائكة والشياطين

وما يدّعونه من جعل «الملائكة» هي «العقول العشرة» أو هي «القوى الصالحة في النفس»، وأن «الشياطين» هي «القوى الخبيثة»، مما قد عُرف فسادُه بالدلائل العقلية، بل بالضرورة من دين الرسول.

فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحدَه أعظم من شرك

---

(١) إقرأ للمصنف فصلاً ممتعاً في تلاعب الشياطين والجن ببني آدم ووقائعهم العجيبة الغريبة في «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، ص ٥٥ ـ ٧٣، ج ١، من «مجموعة الرسائل الكبرى»، طـ. مصر، سنة ١٣٢٣هـ.

مشركي العرب وكفرهم، فأي كمال للنفس في هذه الجهالات؟

وهذا وأمثاله يفتقر إلى بَسْط كثير. وقد ذكرنا منه طرفاً في مواضع غير هذا.

والمقصود هنا ذكر ما ادّعاه هؤلاء في «البرهان المنطقي».

/ بطلان دعواهم: لا بد في «البرهان» من «قضية كلية»

/١٠٧

وأيضاً، فإذا قالوا: العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بِـ «البرهان»، الذي هو عندهم «قياس شموليّ». وعندهم لا بد فيه من «قضية كلية موجبة».

ولهذا قالوا: إنه لا نتاج عن قضيتين «سالبتَين» ولا «جزئيتَين» في شيء من أنواع القياس، لا بحسب صورته، كَـ «الحَمْلي»، و «الشرطي المتصل»، و «المنفصل»؛ ولا بحسب مادّته، لا «البرهاني»، ولا «الخَطَابي»، [٩٥] ولا «الجدلي»، بل ولا «الشِّعري».

لا بد من العلم بكون القضية كلية

فيقال: إذا كان لا بد في كل ما يسمونه «برهاناً» من «قضية كلية» فلا بد من العلم بتلك «القضية الكلية»، أي من العلم بكونها «كلية». وإلا، فمتى جُوّز عليها أن لا تكون «كلية» بل «جزئية» لم يحصل العلم بموجبها. و «المهملة» ـ وهي المطلقة التي يحتمل لفظها أن تكون «كلية» و «جزئية» ـ في قوة «الجزئية».

وإذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس ـ الذي يخصّونه باسم «البرهان» ـ من العلم بِـ «قضية كلية موجبة»، فيقال:

العلم بتلك القضية إن كان «بديهياً» أمكن أن يكون كلُّ واحد من أفرادها «بديهياً» بطريق الأولى.

وإن كان «نظرياً» احتاج إلى علم بديهي، فيفضي إلى «الدور المَعِيّ» أو التسلسل في أمورٍ لها «مبدأ محدود». فإن عِلْم ابن آدم إذا توقف على عِلمٍ منه، وعِلمه على علمٍ منه، فعلمه له مبدأ، لأنه نفسه له مبدأ؛ ليس هذا كَـ «تسلسل الحوادث الماضية»؛ وأيضاً فإنه تسلسلٌ في «المؤثّرات». وكلاهما[1] باطل.

---

(١) يعني «الدور» و «التسلسل».

القضايا «الحسية» وأخواتها

وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها «مبادىء البرهان» ويسمونها «الواجبُ قَبولها». سواء كانت «حسية» ظاهرة، أو باطنة، وهي التي يحسها بنفسه؛/ أو كانت من «المجربات»، أو «المتواترات»، أو «الحَدْسيات» ـ عند من يجعل منها ما هو من «اليقينيات الواجب قبولها». ١٠٨/

مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الأبدار[1].

وهم متنازعون: [٩٦] هل «الحدس» قد يفيد اليقين؛ أم لا؟

القضايا العقلية

ومثل «العقليات المحضة»، كقولنا: «الواحد نصف الاثنين»؛ و «الكلّ أعظم من الجزء»؛ و «الأشياء المساوية لشيء واحد مُتساوية»؛ و «الضدّان لا يجتمعان»؛ و «النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان».

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تُجعل «مقدّمة» في «البرهان» إلا والعلم بِـ «النتيجة» ممكن بدون توسّط ذلك «البرهان». بل هو الواقع كثيراً.

فإذا علم أن «كل واحد فهو نصف كل اثنين» وأن «كل اثنين نصفهم واحد» فإنه يعلم أن «هذا الواحد نصف هذين الاثنين». وهلمّ جرّا في سائر «القضايا المعيّنة» من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية.

وكذلك كل «كلٍّ» و «جزءٍ»، يمكن العلم بأن «هذا الكل أعظم من جزئه» بدون توسّط القضية الكلية.

وكذلك «هذان النقيضان» مَنْ تصورهما نقيضَين فإنه يعلم أنهما «لا يجتمعان ولا يرتفعان». فكل أحد يعلم أن «هذا المعيّن لا يكون موجوداً معدوماً» و «لا يخلو من الوجود والعدم» كما يعلم «المعيَّن الآخر». ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدلّ عليه بأن «كل

(١) أي، عند طلوعه بدراً. وسمى البدر «بدراً» لمبادرته الشمس بالطلوع في ليلته، كأنه يعجّله المغيب.

شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً».

الضدان

وكذلك الضدّان. فإن الإنسان يعلم أن «هذا الشيء لا يكون أسودَ أبيضَ» و «لا يكون متحركاً ساكناً»، كما يعلم أن الآخَرَ كذلك. ولا يحتاج في العلم بذلك/ إلى قضية كلية بأن «كل شيء لا يكون أسود أبيض»، و «لايكون متحركاً ساكناً».

/١٠٩

وكذلك في سائر ما يُعلم تضادّهما. فإن علم تضادّ المعيّنين عَلم أنهما لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادهما لم يُغْنه العلم بالقضية الكلية، وهي علمه بأن «كل ضدّين لا يجتمعان». فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بِـ «المقدمة [٩٧] الكبرى» المشتملة على «الحدّ الأكبر»، وذلك لا يغنى بدون العلم بِـ «المقدمة الصغرى» المشتملة على «الحد الأصغر». والعلمُ بِـ «النتيجة» ـ وهو أن «هذين المعينين ضدان، فلا يجتمعان» ـ يمكن بدون العلم بالمقدّمة الكبرى، وهو أن «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصوه باسم «البرهان».

وإن كان «البرهان» في كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم «البرهان». وإنما خصوا هم لفظ «البرهان» بما اشتمل على القياس الذي خصوا صورته ومادّته بما ذكروه.

النقيضان: إبطال قول من يثبت الأحوال

مثال ذلك: أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت «الأحوال» ويقول: «إنها لا موجودة ولا معدومة»، فقيل: «هذان نقيضان» و «كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فإن هذا «جعْلٌ للواحد لا موجوداً ولا معدوماً»، ولا يمكن «جعْل شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة» فلا يمكن «جعل (الحال) لا موجودة ولا معدومة». كان العلم بأن «هذا المعيّن لا يكون موجوداً معدوماً» ممكناً بدون هذه القضية الكلية، فلا يفتقر العلم بِـ «النتيجة» إلى «البرهان».

مثال الحدوث والإمكان

وكذلك إذا قيل: إن «هذا ممكن» و «كل ممكن فلا بد له من مرجِّح لوجوده على عدمه» ـ على أصح القولين ـ أو «لأحد طرفَيه»، على قول طائفة من الناس؛ أو قيل: «هذا محدَث» و «كل محدَث فلا بد له من محدِث». فتلك القضية الكلية ـ وهي قولنا «كل محدَث لا بد له من محدِث» و «كل ممكن لا بد له مرجّح» ـ يمكن العلم بأفرادها

المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتمّ «البرهان» عندهم إلا بها، فيعلم أن «هذا المحدَث لا بد له من محدِث» و «هذا/ الممكن لا بد له من مرجّح». ١١٠/

فإن شكّ عقلُه وجوّز أن «يحدث هو بلا محدِث أحدثه» أو أن [٩٨] «يكون ـ وهو «ممكن» يقبل الوجود والعدم ـ بدون مرجّح يرجح وجوده»، جوّز ذلك في غيره من المحدَثات والممكِنات بطريق الأولى. وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه بـ «النتيجة المعينة» ـ وهو قولنا «وهذا محدَث، فله محدِث» أو «هذا ممكن، فله مرجح» ـ إلى العلم بالقضية الكلية، فلا يحتاج إلى «القياس البرهاني».

ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر، ويستدلّ عليه بقياس برهانيّ يعلم صحّته، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي.

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من «مقدمتين»

ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظُم دليلَه من «المقدمتين» كما ينظُمه هؤلاء. بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول.

تعدد المقدمات بحسب الحاجة

ثم الدليل قد يكون مقدّمة واحدة، وقد يكون مقدّمتين، وقد يكون مقدّمات، بحسب حاجة الناظر المستدلّ، إذ حاجة الناس تختلف.

خطأ حصر حصول العلم على مقدمتين

وقد بسطنا ذلك في الكلام على «المُحَصَّل»[١]، وبيّنا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال: إنه لا بدّ في كل علم نظريّ من «مقدمتين» لا يستغني عنهما، ولا يحتاج إلى أكثر منهما، كما يقوله من يقوله من المنطقيين.

وهذا ينبغي أن تأخذه من المواد «العقلية» التي لا يُستدلّ عليها بنصوص الأنبياء،

(١) هو كتاب «محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي، وطبع بمصر سنة ١٣٢٣هـ.

فإنه يظهر بها فساد منطقهم.

الكلام على تمثيلهم: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام

مثال تحريم النبيذ

وأما إذا أخذتَه من الموادّ المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياجُ إلى القضية / الكلية. كما إذا أردنا بيان «تحريم النَّبِيذ المتنازَع فيه»، فقلنا: «النبيذ مُسكر» و «كل مسكر حرام». أو قلنا: «إنه خمر» و «كل خمر حرام».

/١١١

فقولنا «النبيذ المسكر خمر» يُعلم بالنصّ، وهو قول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر». وقولنا «كل خمر حرام» يعلم بالنص والإجماع. وليس في ذلك نزاع، وإنما النزاع [٩٩] في «المقدمة الصغرى». وقد ثبت في «صحيح مسلم» عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»[(١)].

لا يكون لفظ الحديث على النظم المنطقي

وفي لفظ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[(٢)]. وقد يظن بعض الناس أن النبي ﷺ ذكر هذا على النظم المنطقيِّ ليبين «النتيجة» بِـ«المقدّمتين» كما يفعله المنطقيون. وهذا جهل عظيم ممن يظنه. فإن النبي صلى الله عليه وسلم أجلُّ قَدْراً من أن يستعمل مثل هذه الطريق في بيان العلم.

بل مَن هو أضعفُ عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين. بل يعدّونهم من الجهال الذين لا يحسنون الاستدال. ويقولون: هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات، كالحساب والطبّ ونحو ذلك. وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلّهية فلم يكونوا من رجالها.

---

(١) أخرجه مسلم في الأشربة من طريق حماد، عن أيوب، عن نافع، عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في الأشربة أيضاً من طريق يحيى القطان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر. وسيأتي في أوائل «المقام الرابع» تصريح المصنف بأن هذا اللفظ «وإن كان روي في بعض طرق الحديث، فليس بثابت».

وقد بيّن ذلك نُظَّار المسلمين في كتبهم، وبسطوا الكلام عليهم.

وذلك أن كون «كل خمر حراماً» هو مما علمه المسلمون، فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك بـ «القياس».

حديث كل مسكر حرام

وإنما شكّ بعضهم في أنواع من الأشربة المسكرة، كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك، كما في «الصحيحين»، عن أبي موسى الأشعري، أنه قيل:/ «يا رسول الله! عندنا شراب يُصنع من العسل يقال له (البِتْع)، وشراب يصنع من الذُّرَة يقال له (المِزْر)». قال: «وكان قد أوتى جوامع الكلم، فقال: «كل مسكر حرام»[1].

١١٢/

فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية بيّن بها أن «كل ما يُسكر فهو محرّم». وبيّن أيضاً أن «كل ما يُسكر فهو خمر».

وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلمَ ـ بأيهما كان يوجب العلم ـ بتحريم [١٠٠] كل مسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقّفاً على العلم بهما جميعاً.

كونه من جوامع الكلم

فإن من علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «كل مسكر حرام»، وهو من المؤمنين به، علم أن «النبيذ المسكر حرام». ولكن قد يحصل له الشكُّ: هل أراد «القدح العاشر» (هكذا بالأصل) أو أراد «جنس المسكر»؟ وهذا شكٌّ في مدلول قوله، فإذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب.

وكذلك إذا علم أن «النبيذ خمر» ـ والعلم بهذا أوكدُ في التحريم ـ فإن من يحلل النبيذ المتنازَع فيه لا يسمّيه «خمراً». فإذا علم بالنصّ أن «كل مسكر خمر» كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن «الخمر محرّم». وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدلّ بنصه.

(١) تقدمت الإشارة إلى تخريج هذا الحديث في ص ٩٣، حاشية رقم ٤.

الخمر والمسكر متلازمان

وإن علم أن محمداً رسولُ الله، ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر[١]، فهذا لا ينفعه قوله «كل مسكر خمر». بل ينفعه قوله: «كل مسكر حرام»، وحينئذ يعلم بهذا تحريمَ الخمر، لأن «الخمر» و «المسكر» اسمان لمسمى واحد عند الشارع، وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص - عند جمهور العلماء الذين يحرّمون كل مسكر.

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير المسألة الشرعية، بل التنبيه على التمثيل. فإن / هذا المثال كثيراً ما يمثّل به مَنْ صَنَّف في المنطق من علماء المسلمين[٢]. /١١٣

التمثيل بصور مجرّدة عن المواد المعيّنة

الأمثلة المجردة

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد، لا تدلّ على شيء بعينه، لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعيّنة. كما يقولون:

كل ا: ب، وكل ب: ج. فكل ا: ج

لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعينة. فإذا جُردت يظن الظانّ أن هذا يحتاج إليه في «المعينات»، وليس الأمر كذلك.

استغناء العقليات عن العلم بالقضية الكلية

بل إذا طولبوا بالعلم [١٠١] بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين، تجدهم يحتجّون بما يمكن معه العلم بِـ «المعيَّنات» المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية، فلا يكون العلم بها موقوفاً على «البرهان».

استغناء القضايا النبوية عن القياس

فالقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سمَّوه «برهاناً»، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضاً لا يحتاج إلى «قياسهم البرهاني». فلا يحتاج إليه - لا في «العقليات» ولا في «السمعيات».

---

(١) «لقرب عهده بالإسلام مثلاً، أو لنشأه بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك»، كما ذكره في موضع آخَر.

(٢) كالغزالي في «معيار العلم»، ص ٨٨، وص ٩٦ ـ ٩٧. ط. مصر، ١٣٤٦هـ.

فامتنع أن يقال: لا يحصُل علم إلا بِـ «القياس البرهاني» الذي ذكروه.

العلوم «الحسّيّة» لا تكون إلا «جزئيّة معيَّنة»

ومما يوضح ذلك أن القضايا «الحسية» لا تكون إلا «جزئية». فنحن لم ندرك بالحسّ إلا «إحراق هذه النار» و «هذه النار»، لم ندرك أن «كلَّ نار محرقة». فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا: «كل نار محرقة»، لم يكن لنا طريق يُعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في «الأعيان المعينة» بطريق الأولى.

محض إفادة الكليات لا تنفع

وإن قيل: ليس المراد العلم بِـ «الأمور المعينة»، فإن «البرهان» لا يفيد إلا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بِـ «البرهان» لا تكون إلا كلية، كما يقولون هم ذلك، / والكليات إنما تكون كلياتٍ في الأذهان لا في الأعيان. /١١٤

قيل: فعلى هذا التقدير لا يفيد «البرهانُ» العلمَ بشيء موجود، بل بأمور مقدَّرة في الأذهان لا يُعلم تحقُّقها في الأعيان. وإذا لم يكن في هذا علم بشيء موجود لم يكن في «البرهان» علم بموجود، فيكون قليلَ المنفعة جدّاً، بل عديم المنفعة.

وهم لا يقولون بذلك، بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة «الطبيعية» و «الإلٰهية».

ولكن حقيقة الأمر ـ كما بيناه [١٠٢] في غير هذا الموضع ـ أن «المطالب الطبيعية» التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية، فلا تفيد مقصود «البرهان».

فساد كلياتهم في الإلهيات

وأما «الإلٰهيات» فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية[١]، وغالب كلامهم فيها ظُنون كاذبة، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلَّف منها «البرهان».

اعتراف الخونجي عند الموت

ولهذا حدّثونا بإسناد متّصل عن فاضلٍ زمانه في المنطق، وهو الخونجي[٢]،

---

(١) كذا في الأصل، ولعله: «كليات الطبيعيات»، أو «كليات الطبيعة» كما في «س» أو «الكليات الطبيعية».

(٢) هو القاضي أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي الشافعي المصري، توفي =

صاحب «كشف أسرار المنطق» و «الموجز» وغيرهما، أنه قال عند الموت: «أموت وما عرفتُ شيئاً إلا علمي بأن (الممكِن يفتقرُ إلى المؤثّر)». ثم قال: «الافتقار وصف سَلْبي، فأنا أموت وما عرفت شيئاً». وكذلك حدّثونا عن آخَرَ من أفاضلهم.

طريق العلم غير الطريق المنطقيـة

فهذا أمر يعرفه كلُّ من خَبَرهم، ويعرف أنهم أجهلُ أهل الأرض بالطرق التي تُنال بها العلوم العقلية والسمعية. إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية، فتكون علومه من تلك الجهة، لا من جهتهم - مع كثرة تعبهم في «البرهان» الذين[1] يزعمون أنهم يَزِنون به العلوم. ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطةِ ما حرّروه في المنطق.

/١١٥

/ القضايا الكليّة تُعلم بِـ «قياس التمثيل»

ومما يبيّن أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى «برهانهم» أن يقال: إذا كان لا بد في «برهانهم» من «قضية كلية»، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب. فإن عَرَّفوها بِـ «اعتبار الغائب بالشاهد[2]» وأن «حكم الشيء حكمُ مثله»، كما إذا عرفنا أن «هذه النار محرقة» علمنا أن «النار الغائبة محرقة»، لأنها مثلها، و «حكم الشيء حكم مثله»، فيقال:

هذا استدلالٌ بِـ «قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنه لا يفيد [١٠٣] اليقينَ - بل الظنَّ. فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون: إنه لا يفيد إلا الظنّ.

وإن قالوا: بل عند الإحساس بِـ «الجزئيات» يحصل في النفس علمٌ كليّ من «واهب العقل»؛ أو: تستعدّ النفس عند الإحساس بِـ «الجزئيات» لأن يَفيض عليها

= سنة ٦٤٩، وقيل ٦٤٢هـ؛ وولد المصنف سنة ٦٦١هـ، أي قريباً من عهده. فلعل الإسناد المذكور كان بواسطة أو بواسطتين.

(١) كذا، ولعله: «الذي» كما في «س».

(٢) كذا في «س»، وهو الأوجه؛ وفي أصلنا «بالمشاهَد».

«الكليّ» من «واهب العقل» ـ أو قالوا: من «العقل الفعَّال» عندهم أو نحو ذلك، قيل لهم:

الكلامُ في ما به يُعلم أن «ذلك الحكم الكلي الذي في النفس «علمٌ» ـ لا ظنٌّ ولا جهل».

العلم بالبديهة والضرورة

فإن قالوا: هذا يُعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبديهة والضرورة، كما هو الواقع.

استنباط الكليات من الجزئيات بالتمثيل

١١٦/

فإن جَزم العقلاء بِـ «الشخصيات» من الحسيات أعظم من جَزْمهم بِـ « الكليات»، وجزمهم بكلية «الأنواع» أعظم من جزمهم بكلية «الأجناس». والعلم بِـ «الجزئيات» / أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى؛ ثم كلما قوي العقل اتسعت «الكليات».

وحينئذ فلا يجوز أن يقال: إن العلم بِـ «الأشخاص» موقوفٌ على العلم بِـ «الأنواع والأجناس»، ولا أن العلم بِـ «الأنواع» موقوف على العلم بِـ «الأجناس». بل قد يعلم الإنسان «أنه حساس، متحرك بالإرادة» قبل أن يعلم أن «كلَّ إنسان كذلك»، ويعلم أن «الإنسان كذلك» قبل أن يعلم أن «كلَّ حيوان كذلك». فلم يبق علمه بِـ «أنه» أو بِـ «أن غيره من الحيوان حساس، متحرك بالإرادة» موقوفاً على «البرهان».

وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن «ذاك الغائبَ مثلُ هذا الشاهد» أو «أنه يساويه [١٠٤] في السبب الموجِب لكونه حساساً، متحركاً بالإرادة»، ونحو ذلك من «قياس التمثيل والتعليل»، الذي يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية.

استواء «قياس التمثيل» و «قياس الشُّمول»

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظنَّ، وقياسَهم هو الذي يفيد اليقينَ.

وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن «قياس التمثيل»

و «قياس الشمول» سواء. وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد. فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينيةً في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر.

العلة في التمثيل هي الحد الأوسط في الشمول

وذلك أن «قياس الشمول» مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، والأوسط، والأكبر. و «الحد الأوسط» فيه هو الذي يسمى في «قياس التمثيل»: «علةً» و «مناطاً» و «جامعاً» و «مشتركاً» و «وصفاً» و «مقتضياً» ونحو ذلك من العبارات.

فإذا قال في مسألة النبيذ: «كل نبيذ مسكر» و «كل مسكر حرام»، فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى، وحينئذ يتمّ «البرهان».

وحينئذ، فيمكنه أن يقول: «النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب» /١١٧ / بجامع ما يشتركان فيه من «الإسكار»، فإن «الإسكار» هو «مناطُ التحريم» في «الأصل» وهو موجود في «الفرع».

فبما به يقرَّر أن «كل مسكر حرام» به يقرَّر أن «السكر مناط التحريم» بطريق الأولى، بل التقرير في «قياس التمثيل» أسهل عليه لشهادة «الأصل» له بالتحريم.

فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض «الجزئيات» ولا يكفي في «قياس التمثيل» إثباتُه في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئي الآخر لِـ «اشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم» كما يظنه هؤلاء الغالطون، بل [١٠٥] لا بد من أن يُعلم أن «المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم». والمشترك بينهما هو «الحدّ الأوسط»، وهذا الذي يسمّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه «المطالبةَ بتأثير الوصف في الحكم».

وهذا السؤال أعظم سؤال يَرِد على «القياس»، وجوابه هو الذي يحتاج إليه غالباً في تقرير صحّة «القياس».

فإن المعترض قد يمنع «الوصف في الأصل»، وقد يمنع «الحكم في الأصل»، وقد يمنع «الوصف في الفرع»، وقد يمنع «كون الوصف علةً في الحكم» ويقول: لا أسلّم أن ما ذكرتَه من الوصف المشترك هو العلّة أو دليل العلّة. فلا بد من دليل يدلّ على

ذلك، إما من «نص» أو «إجماع» أو «سبر وتقسيم» ـ أو «المناسبة» أو «الدوران» عند من يستدلّ بذلك. فما دلّ على أن «الوصف المشترك مستلزم للحكم» ـ إما علّة، وإما دليل العلّة ـ هو الذي يدلّ على أن «الحدّ الأوسط مستلزم للأكبر»، وهو الدالّ على «صحّة المقدمة الكبرى». فإن أثبت العلّةَ كان «برهان علّة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة». وإن لم يُفد العلم، بل أفاد الظن، فكذلك المقدّمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنّيّة. وهذا أمر بيّن.

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه «القياس الشمولي» كما يستعمل في العقليات «القياس التمثيلي». وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر.

/ رد القول بأنه لا قياس في العقليات، إنما هو في الشرعيات ١١٨/

ومن قال من متأخري أهل الكلام والرأي كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد المقدسي، وغيرهم: «إن العقليات ليس فيها قياس، وإنما القياسُ في الشرعيّات، ولكن الاعتمادَ في العقليات على الدليل الدالّ على ذلك مطلقاً»، فقولهم مخالف لقول جمهور [١٠٦] نُظَّار المسلمين، بل وسائر العقلاء.

فإن «القياس» يُستدلّ به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات. فإنه إذا ثبت أن «الوصف المشترك مستلزم للحكم» كان هذا دليلاً في جميع العلوم. وكذلك إذا ثبت أنه «ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثّر» كان هذا دليلاً في جميع العلوم. وحيث لا يستدلّ بِـ «القياس التمثيلي» لا يستدلّ بِـ «القياس الشمولي».

وأبو المعالي ومَنْ قبله من نظّار المتكلمين لا يسلكون طريقةَ المنطقيين ولا يرضَونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزِمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين، وجمهورُ النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحدّ، والعلة، والشرط، والدليل.

ومُنازعهم يقول: لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد، بل نفسُ

القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل.

فيقال لهم: وهكذا في الشرعيات. فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلّق بالوصف الجامع لم يحتج إلى «الأصل»، بل نفس الدليل الدالّ على أن الحكم معلّق بالوصف كافٍ. لكن لما كان هذا كلياً، والكلي لا يوجد إلا معيَّناً، كان تعيين «الأصل» مما يُعلم به تحققُ هذا الكلي. وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات. فعلمتَ أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مَناطُ الحكم، أو على إلغاء [١٠٧] الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح - في أي شيء كان.

تنازع الناس في مسمّى «القياس»

وقد تنازع الناس في مسمى «القياس».

/١١٩ / فقالت طائفة من أهل الأصول: هو حقيقة في «قياس التمثيل»، مجاز في «قياس الشمول»، كأبي حامد الغزالي، وأبي محمد المقدسي، وغيرهما.

وقالت طائفة: بل هو بالعكس، حقيقة في «الشمول»، مجاز في «التمثيل»، كابن حزم وغيره.

وقال جمهور العلماء: بل هو حقيقة فيهما، و«القياس العقلي» يتناولهما جميعاً. وهذا قول أكثر من تكلم في «أصول الدين» و«أصول الفقه» وأنواع العلوم العقلية، وهو الصوابُ. وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، كالشيخ أبي حامد(١)، والقاضي أبي الطيّب، وأمثالهما؛ وكالقاضي أبي يعلى، والقاضي يعقوب(٢)، والحُلْواني(٣)، وأبي الخطّاب، وابن عَقيل، وابن

---

(١) هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، ويعرف بابن أبي طاهر أيضاً، شيخ العراق وإمام الشافعية. له «التعليقة الكبرىٰ» في الفروع، و«تعاليق في شرح مختصر المُزَني» وغيرهما. توفي سنة ٤٠٦ هـ.

(٢) هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا العكبري البرزبيني الحنبلي. تفقه على القاضي أبي يعلىٰ، وصنف كتباً في الأصول والفروع، وكان أعرفَ قُضاة الوقت بأحكام القضاء والشروط، توفي سنة ٤٨٦ أو ٤٨٨ هـ - «طبقات الحنابلة» و«الشذرات».

(٣) هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الحُلواني الحنبلي. تفقه على القاضي أبي علي يعقوب تلميذ القاضي أبي يعلى. توفي سنة ٥٠٥ هـ - «طبقات الحنابلة».

الزَّاغُوني[1]، وغيرهم. فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما تختلف صورة الاستدلال.

و «القياس» في اللغة: «تقدير الشيء بغيره»، وهذا يتناول «تقدير الشيء المعيَّن بنظيره المعيَّن» و «تقديره بالأمر الكلّي المتناوِلِ له ولأمثاله»، فإن «الكلي» هو «مثالٌ في الذهن لجزئياته»، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له.

حقيقة «قياس الشمول»

و «قياس الشمول»: هو انتقال الذهن من «المعيّن» إلى «المعنى العامّ المشترك الكليِّ المتناوِل له ولغيره»، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول ـ وهو «المعين». فهو انتقال من «خاصّ» إلى «عامّ»، ثم انتقال من ذلك «العامّ» إلى «الخاصّ» ـ من «جزئيّ» إلى «كليّ» ثم من ذلك «الكلي» إلى «الجزئي» الأول، فيحكم عليه بذلك «الكلي».

ولهذا كان «الدليل» أخصَّ من «مدلوله» [١٠٨] الذي هو «الحكم»، فإنه يلزم من وجود «الدليل» وجودُ «الحكم». و «اللازم» لا يكون أخصَّ من «ملزومه»،/ بل أعم منه، أو مساويه ـ وهو المعنى بكونه أعمّ. ١٢٠/

و «المدلول عليه» الذي هو محل الحكم، وهو المحكوم عليه، المخبَر عنه، الموصوف، الموضوع، إما أخصّ من «الدليل»، وإما مساويه ـ فيطلق عليه القول بأنه أخصّ منه، لا يكون أعم من «الدليل». إذ لو كان أعم منه لم يكن «الدليل» لازماً له، وإذا لم يكن لازماً له لم يُعلم أن لازم «الدليل» ـ وهو «الحكم» ـ لازمٌ له، فلا يعلم ثبوت «الحكم» له، فلا يكون «الدليل» دليلاً؛ وإنما يكون إذا كان لازماً لِـ «المحكوم عليه» الموصوف، المخبَرِ عنه، الذي يسمى «الموضوع» و «المبتدأ»، مستلزماً لِـ «الحكم» الذي هو صفة، وخبر، وحكم، وهو الذي يسمى «المحمول» و «الخبر».

---

(١) ابن الزاغوني: لعله أبو الحسن بن الزاغوني الذي ذكره المصنف مع القاضي أبي يعلى، وأبي الوفاء بن عقيل، في «بيان موافقة صريح العقل» ج ٣، ص ١٢٦. وفي أصلنا: «ابن الراعواني»، والظاهر أنه تصحيف.

وهذا كـ «السكر» الذي هو أعم من «النبيذ» المتنازع فيه وأخصّ من «التحريم». وقد يكون «الدليل» مساوياً في العموم والخصوص لِـ «الحكم» ولِـ «محله».

وبأي صورة ذهنية أو لفظية صُوّر «الدليل» فحقيقته واحدة، وإن ما يعتبر في كونه «دليلاً» هو كونه «مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه». فهذا هو جهة دلالته ـ سواء صوّر قياس «شمول» و «تمثيل»، أو لم يصوّر كذلك.

وهذا أمر يعقله القلب، وإن لم يعبر عنه اللسان. ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدلّ بِـ «الأدلة» على «المدلولات». وإن لم يعبّروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم. وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم، وإن لم يسلكوا اصطلاحَ طائفة معيّنة [١٠٩] من أهل الكلام، ولا المنطق، ولا غيرهم. فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيناً بنفسه أو بدليل آخر.

حقيقة «قياس التمثيل» والموازنة بينه وبين «قياس الشمول»

وأما «قياس التمثيل»: فهو انتقال الذهن من «حكم معيّن» إلى «حكم معيّن» لاشتراكهما في ذلك المعنى المشتَرَك الكلي، لأن ذلك «الحكم» يلزم ذلك المشترك الكلي. ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بيّناً كما تقدم. / فهنا يتصوّر المعيَنين أولاً ـ وهما «الأصل» و «الفرع»، ثم ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثم إلى لازم اللازم وهو «الحكم». ١٢١/

ولا بدّ أن يعرف أن «الحكم لازم المشترك» ـ وهو الذي يسمى هناك «قضية كبرى». ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعيّن.

فهذا هو هذا في الحقيقة، وإنما يختلفان في تصوير «الدليل» ونظمه. وإلا، فالحقيقة التي بها صار «دليلاً» ـ وهو أنه «مستلزم للمدلول» ـ حقيقة واحدة.

ومن ظُلم هؤلاء وجَهْلهم أنهم يضربون المثل في «قياس التمثيل» بقول القائل: «السماء مؤلَّفة، فتكون محدَثة قياساً على الإنسان»، ثم يوردون على هذا القياس ما يختصّ به لخصوص المادّة. وهذا يَرد عليه ولو جُعل «قياس شمول». فإنه لو قيل: «السماء مؤلَّفة، وكل مؤلف محدَث» لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة.

ولكن إذا أخذ «قياس الشمول» في مادّة معلومة بيّنة لم يكن فرق بينه وبين

«قياس التمثيل[١]»، بل قد يكون «التمثيل» أبين. ولهذا كان العقلاء يقيسون به[٢].

قولهم في الحد: إنه لا يحصل بالمثال

وكذلك [١١٠] قولهم في «الحدّ»: «إنه لا يحصل بالمثال»، إنما ذلك في المثال الذي لا يحصل به التمييزُ بين المحدود وغيره، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكساً، بحيث يوجد حيث وجد وينتفي حيث انتفى. فإن الحدّ المميّز للمحدود هو ما به يعرف الملازمُ المطابقُ طرداً وعكساً. فكل ما حصل هذا فقد ميّز المحدود من غيره. وهذا هو الحد عند جماهير النظار، ولا يسوّغون إدخال «الجنس العام» في الحدّ.

فإذا كان المقصود الحد بحسب الاسم، فسأل بعضَ العجم عن مسمى «الخبز»، فأُري «رغيفاً» وقيل له: «هذا»، فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو «خبز» ـ سواء كان على صورة «الرغيف» أو غير صورته. وقد بُسط الكلام على ما/ ذكروه وذكره المنطقيون: في الكلام على «المحصّل» وغير ذلك. /١٢٢

وُجد هذا في الأمثلة المجرّدة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف، والحدّ الأوسط هو الباء فقيل:

كل ألفٍ باءٌ وكل باءٍ جيمٌ أنتج: كل ألفٍ جيمُ

ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات «القضية الكبرى» مع «الصغرى».

فإذا قيل:

الألف جيمٌ قياساً على الدالِ،
لأن الدال هي جيمٌ،
وإنما كانت جيماً لأنها باءُ
والألف أيضاً باءٌ،
فتكون الألفُ جيماً لاشتراكهما في المستلزم للجيم، وهو الباءُ

كان هذا صحيحاً في معنى الأول. لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف، مع أن

---

(١) زاد في «س» بعده: فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له.

(٢) في الأصل ما صورته: «يتسنون به»؛ وفي «س»: «يثبتون به»، ولعله: «يقيسون به».

«الحد الأوسط» ـ وهو الباء[١] ـ موجود فيهما.

دعواهم في «البرهان» أنه يفيد العلوم الكمالية

فإن قيل: ما ذكرتموه من كون «البرهان» لا بد فيه من قضية كلية صحيح، ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوباً كلياً، ويقولون: «البرهان لا يفيد إلا الكليات».

ثم أشرفُ الكليات هي «العقليات المحضة التي لا تقبل التغيير والتبديل»، فهي التي تكمل بها النفس، وتصير [١١١] عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بخلاف القضايا التي تتبدلّ وتتغيّر.

وإذا كان المطلوب هو الكلياتُ العقليةُ التي لا تقبل التبديل والتغيير، فتلك إنما تحصل بِـ «القضايا العقلية الواجب قبولها»، بل إنما تكون في القضايا التي جهتها «الوجوب»، كما يقال «كل إنسان حيوان» و «كل موجود فإما واجب وإما ممكن» / ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغيير. /١٢٣

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة:

العلم الطبيعي: إمّا علم لا يتجرد عن المادّة لا في الذهن ولا في الخارج، وهو «الطبيعي»، وموضوعه «الجسم».

العلم الرياضي: وإمّا علم مجرّد عن المادّة في الذهن لا في الخارج، وهو «الرياضيّ»، كالكلام في «المقدار»، و «العدد».

العلم الإلٰهي: وإمّا ما يتجرد عن المادّة فيهما، وهو «الإلٰهي»، وموضوعه «الوجود المطلق»، بلواحقه التي تلحقه من حيث هو «وجود»، كانقسامه إلى «واجب» و «ممكن»؛ و «جوهر» و «عَرَض».

---

(١) لا يوجد كلمة «الباء» في أصلنا، مع أن السياق يقتضيها، كما وجدناها ثابتة في «س».

الجواهر الخمسة

وانقسام «الجوهر» إلى ما هو حالٌّ؛ وما هو محلٌّ؛ وما ليس بحالّ ولا محلّ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير؛ وإلى ما ليس بحالّ ولا محلّ، ولا هو متعلق بذلك.

فالأول هو «الصورة»؛

والثاني هو «المادّة»، وهو «الهَيُولىٰ»، ومعناه في لغتهم «المحلّ»؛

والمركّب منهما هو «الجسم»؛

والثالث هو «النفس»؛

والرابع هو «العقل».

وهذه الخمسة أقسام «الجوهر» عندهم.

كون «الصورة» جوهراً

والأوّل مقالي يجعله أكثرهم مِن مقولة «الجوهر». ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته «جوهراً»، وقالوا: «الجوهر ما إذا وُجد كان وجوده لا في موضوع»، أي: لا في محل يستغني عن الحالّ فيه، وهذا إنما يكون فيما وجوده غير «ماهيته»، والأول ليس كذلك فلا يكون «جوهراً». وهذا مما خالفوا/ فيه سلفهم، ١٢٤/ ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً، ولم [١١٢] يأتوا بفرق صحيح معقول. فإن تخصيص اسم «الجوهر» بما ذكروه أمر اصطلاحي.

وأولئك يقولون: بل هو «كل ما ليس في موضوع»، كما يقول المتكلمون: «كل ما هو قائم بنفسه»، أو «كل ما هو متحيّز»، أو «كل ما قامت به الصفات»، أو «كل ما حَمَل الأعراض»، ونحو ذلك.

وأما الفرق المعنوي، فدعواهم أن «وجود (الممكنات) زائد على ماهيتها في الخارج» باطل، ودعواهم أن «الأول وجود مقيدة بالسُّلُوب» أيضاً باطل، كما هو مبسوط في موضعه.

علم «المقولات العَشْر»

مع أن تقسيم «الوجود» إلى «واجب» و «ممكن» هو تقسيم ابن سينا وأتباعه. وأما

أرسطو والمتقدمون فلا يقسّمونه إلا إلى «جوهر» و «عرض»؛ و «الممكن» عندهم لا يكون إلا «حادثاً»، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء. وهذا العلم هو علم «المقولات العشر»، وهو المسى عندهم «قاطِيغُورياس[1]».

الأدلة على بطلان دعواهم في «البرهان»

والمقصود هنا الكلام على «البرهان». فيقال: هذا الكلام، وإن ضل به طوائفُ، فهو كلام مزخرَف، وفيه من الباطل ما يطول وصفُه، لكن ننبّه هنا على بعض ما فيه. وذلك من وجوه:

الوجه الأول

«البرهان» لا يفيد العلم بشيء من الموجودات

الأول أن يقال: إذا كان «البرهان» لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقَّقُ في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معيّن، لم يُعلم /بِـ «البرهان» شيء من المعيَّنات. فلا يعلم به موجودٌ أصلاً، بل إنما يُعلم به أمور مقدَّرة في الأذهان. /١٢٥

ومعلوم أن النفس لو قُدّر أن كمالها في العلم فقط ـ وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بُسط في موضعه ـ فليس هذا علماً تكمل به النفس، إذ لم تَعلم شيئاً من الموجودات، ولا صارت عالَماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدَّرة لا يُعلم بها شيء من العالم الموجود. وأيّ خير في هذا، فضلاً عن أن يكون كمالاً؟

---

(١) تقدم ذكر هذا الاصطلاح اليوناني حيث ذكرت أجزاء المنطق الثمانية، ص ٦٩، حاشية ٢.

الوجه الثاني
لا يعلم بِـ «البرهان» «واجب الوجود» ولا «العقول» إلخ

الثاني أن يقال: أشرف الموجودات هو «واجب الوجود»، ووجوده معيّن ـ لا كلي، فإن الكلي لا يَمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه، و «واجب الوجود» يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وإن لم يُعلم منه «ما [١١٣] يَمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه»، بل إنما عُلم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد عُلم «واجب الوجود».

وكذلك «الجواهر العقلية» عندهم ـ وهي «العقول العشرة»، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم، كالسُّهْرَوَرْدي المقتول[١]، وأبي البَرَكات[٢]، وغيرهما ـ كلُّها جواهر معينة، لا أمور كلية. فإذا لم تُعلم إلا الكليات لم يُعلم شيء منها.

/ وكذلك «الأفلاك» التي يقولون إنها «أزلية أبديّة»، وهي معينة. فإذا لم تُعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة. ١٢٦/

فلا يُعلم لا «واجب الوجود»، ولا «العقول»، ولا شيء من «النفوس»، ولا «الأفلاك»، بل ولا «العناصر»، ولا «المولّدات» ـ وهذه جملة «الموجودات» عندهم. فأيّ علم هنا تكمل به النفسُ!

---

(١) السهروردي المقتول: هو يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح شهاب الدين السهروردي، فيلسوف، نسب إلى انحلال العقيدة، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر الغازي وخنقه في سجنه سنة ٥٨٧هـ، ومن كتبه «حكمة الإشراق» وغيره.

(٢) أبو البركات: هو هبة الله بن مَلْكا، أبو البركات البلدي البغدادي المعروف بأوحد الزمان، طبيب وفيلسوف العراقين، كان يهودياً وأسلم في آخر عمره، توفي سنة ٥٤٧هـ. من أشهر كتبه «كتاب المعتبر» في الحكمة، وقد طبع في حيدر آباد (الهند) سنة ١٣٥٧هـ، في ٣ أجزاء، وبآخره مقالة علمية للأستاذ السيد سليمان الندوي حقق فيها عن «كتاب المعتبر وصاحبه».

الوجه الثالث
ليس «العلم الإلٰهي» عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق

الثالث أن يقال: العلم الأعلى عندهم، الذي هو الفلسفةُ الأولى والحكمةُ العليا، «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال ـ وما هو «قبلها» باعتبار «الوجود» ـ وهو الذي يسميه طائفة منهم «العلم الإلٰهي».

وموضوع هذا العلم هو «الوجود المُطْلَقُ الكلي» المنقسم إلى «واجب» و «ممكن»؛ و «قديم» و «محدَث»؛ و «جوهر» و «عَرَض».

إيراد لابن المطهَّر الحِلِّي، وتخطئةُ المصنف له عليه

وقد أورد بعضُ[1] المتأخرين من الشيعة المصنفين في علمهم ما ذكر أنه«الأسرار الخفيّة في العلوم العقلية» عليهم سؤالاً. قال: إن كان موضوعه «كلَّ موجود» فلا يبحث فيه عن عوارض «كل موجود»، وإن كان أخص من ذلك كَـ «الواجب» و «الممكن» فذلك جزء منه.

التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى أجزائه، وتقسيم «الكلي» إلى جزئياته

/ فيقال له: القسمة نوعان: قسمة «الكلي» إلى جزئياته، وقسمة «الكل» إلى أجزائه. والقسمة الثانية [١١٤] هي المعروفة في الأمر العام، كما يقول العلماء «باب القسمة» ويذكرون قسمة المواريث، والمغانم، والأرض، وغير ذلك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة القمر: ٢٨]. ومنه قوله تعالى: /١٢٧

(١) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهَّر الحِلِّي الشيعي، انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره، وله نحو سبعين كتاباً، توفي سنة ٧٢٦هـ، أي قبل وفاة المصنف بسنتين. وللمصنف كتاب حافل سماه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، طبع بمصر سنة ١٣٢٢هـ، في ٤ مجلدات، رد فيه على ابن المطهر هذا رداً بليغاً على كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» (في كشف الظنون: منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة).

﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ۝٤٤﴾ [سورة الحجر: ٤٤].

وأما تقسيم «الكلي» إلى جزئياته فمثل قولنا: «الحيوان» ينقسم إلى «ناطق» و «أعجم»، وهو قسمة «الجنس» إلى «أنواعه»، و «النوع» إلى «أشخاصه».

استطراد:

اختلاف النحاة في قسمة الكلام إلى اسم وفعل وحرف

ولهذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسّموا ما يقسّمونه إلى اسم، وفعل، وحرف، يختلف كلامهم. فكثير منهم يقول: «الكلام ينقسم إلى اسم، وفعل، وحرف»، وهذا هو الذي يذكره قدماء النحاة.

فاعترض عليهم بعضُ من صنف في قوانين النحو، كالكزُولي[1]، وقالوا: «كلُّ (جنسٍ) قُسّم إلى أنواعه أو أنواع أشخاصه، فاسمُ المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص، وإلا فليست بأقسام له». فصاروا يقولون: «الكلمة تنقسم إلى اسم، وفعل، وحرف»؛ ويقولون: «الكلمة جنس تحته أنواع: الاسم، والفعل، والحرف».

وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده. لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم «الكلي» إلى «جزئياته»؛ وإنما قصدوا تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو التقسيم المعروف أوّلاً في العقول واللغات. كما إذا قلتَ: هذه الأرض مقسومة، فلفلان هذا الجانب، ولفلان هذا الجانب، كما قال تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ۝٢٨﴾ [سورة القمر: ٢٨]. و «الكلام» مركب من الأسماء، والأفعال،/ والحروف، كما يتركب «البيت» من السقف، والحِيطان، والأرض؛ وكما أن «بدن الإنسان» مركب من أعضائه [١١٥] المتميزة، وأخلاطه الممتزجة؛ فتقسيمة إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم «كلّ» إلى «أجزائه». ومثل هذا يمتنع أن يَصْدُق فيه اسمُ «المقسوم على الأجزاء». فليس كل واحد من أعضائه «بدناً»، ولا كل من أخلاطه «بدناً»، ولا كل من أجزاء السقف «بيتاً». وكذلك «الوجه» إذا قيل: ينقسم إلى جبين، وأنف، وعين، وخدّ، وغير ذلك، لم يكن كل

١٢٨/

---

(١) هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت (كسَمَرْقَند) بن عيسى بن يوماريلي الجُزُولي (كالأصولي) نسبة إلى جُزُولة ـ ويقال لها أيضاً «كزولة» بالكاف ـ بطن مشهور من البربر، اليزدكتي البَرَبَري المَرّاكشي، إمام في علم النحو، صاحب «المقدمة الجُزُولية» في النحو، وتسمى «القانون». توفي سنة ٦٠٧ هـ ـ «بغية الوعاة» و«الشذرات».

واحد من هذه الأعضاء «وجهاً». ونظائر هذا كثيرة.

وأما «الكلي» فإنما يوجد في الذهن لا في الخارج. فتبين أن تقسيمَ الأولين أظهرُ من تقسيم الآخِرين.

استطراد آخر:

معنى «الكلمة» و «الحرف» في كلام العرب

«الكلمة» في الجملة التامة

ثم إن الآخِرين جعلوا أن «الكلمة» اسم جنس لهذه الأنواع، ولفظ «الكلمة» لا يوجد في لغة العرب إلا اسماً لجملة تامة ـ اسمية أو فعلية ـ كقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان: «سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم[١]»، وقوله: «أصدقُ كلمة قالها شاعر كلمة لَبِيد: «ألا! كل شيء ما خلا اللهَ باطلُ[٢]»، وقوله في النساء: «أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فُروجهنَّ بكلمة الله[٣]»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ [سورة التوبة: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَآئِهِمْ /١٢٩ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴿٥﴾﴾ [سورة الكهف: ٤ ـ ٥].

ومثل هذا كثير في كلام العرب.

وبعض متأخري النحاة لما سمع بعضَ هذا قال: وقد يراد بـ «الكلام» «الكلمة».

«الكلمة» و«الكلام» هو جملة تامة

وليس الأمر كما زعمه. بل لا يوجد في كلام العرب لفظ «الكلمة» إلا للجملة التامة التي هي «كلام». ولا تطلق العربُ لفظ «كلمة» ولا «كلام» [١١٦] إلا على جملة تامة. ولهذا ذكر سِيْبَوَيْه[٤] أنهم يحكون بـ «القول» ما كان «كلاماً»، ولا يحكون به ما

---

(١) أخرجه أحمد، والشيخان، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم، عن أبي هريرة.

(٣) قاله ﷺ في أثناء خطبته المشهورة في حَجَّة الوداع في حديث طويل أخرجه مسلم، عن جابر بن عبد الله، في الحج، بلفظ: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، إلخ».

(٤) سيبويه: هو عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر الملقب «سيبويه» (ومعناه: رائحة التفاح)، إمام=

كان «قولاً».

لا يصح تسمية المفردات «كلمات» إنما هي «حروف»

وأما تسمية الاسم وحده «كلمة»، والفعلِ وحده «كلمة»، والحرفِ وحده «كلمة»، مثل «هل» و «بل»، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة، ليس هذا من لغة العرب أصلاً. وإنما تسمى العرب هذه المفردات «حروفاً». ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من قرأ القرآن فله بكل (حرفٍ) عشرُ حسنات. أَمَا إني لا أقول (الٓمٓ) حرف، ولكن (ألف) حرف، و (لام) حرف، و (ميم) حرف[1]». والذي عليه محققوا العلماء أن المراد بِـ «الحرف» الاسم وحده، والفعل، وحرف المعنى، لقوله «ألف حرف»، وهذا اسم.

ولهذا لما سأل الخليلُ[2] أصحابه عن النطق بِـ «الزاء» من «زيد»، فقالوا: «زا»، فقال: نطقتم بِـ «الاسم»، وإنما «الحرف» «زَهْ». ومنه قول أبي الأسود/ الدُّؤَلي[3]، وذكر له لفظة من الغريب وقال: «هذا (حرفٌ) لم يبلغك»؛ فقال: «كل (حرف) لم يبلغ عَمَّك فافعل به كذا».

١٣٠/

ولهذا ذكر سيبويه في أول «كتابه» التقسيم إلى «اسم» و«فعل» و «حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل». فجعل الفصلَ من النوع الثالث أنه «حرف جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل»، فميزه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء، مثل «ألف» «با» «تا»، فإن هذه حروف هجاء.

= النحاة، وأول من بسط علم النحو، وصنف فيه كتابه المسمى «كتاب سيبويه»، توفي سنة ١٨٠هـ.

(١) أخرجه الترمذي في فضائل القرآن، والدارمي، من حديث عبد الله بن مسعود، بلفظ: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها. لا أقول «الٓمٓ» حرف، ولكن. . إلخ».

(٢) الخليل: هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض، صاحب «كتاب العين» المشهور في اللغة، وأستاذ سيبويه، توفي سنة ١٧٠.

(٣) أبو الأسود الدؤلي: هو ظالم بن عمرو بن ظالم (وقيل: ابن سفيان) الكناني البصري، واضع علم النحو، كان من سادات التابعين، شيعياً، ثقة، توفي سنة ٦٩هـ بطاعون الجارف.

وهذه الألفاظ أسماء تُعرب إذا عُقِدت ورُكّبت، ولكن إذا نطق بها قبل التركيب نطق بها ساكنة، كما يُنْطَق بأسماء العدد قبل التركيب والعَقْد، فيقال واحد، اثنان، ثلاثة. ولهذا يعلَّم الصبيان في أول الأمر أسماء الحروف المفردة: ا، ب، ت، ث؛ ثم المركبة [١١٧]، وهو أبجد، هَوَّز، حُطّي، ويعلَّمون أسماء الأعداد: واحد، اثنان، ثلاثة.

عود إلى أصل الموضوع:

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو أشهرهما وأعرفهما في العقول واللغات. والثاني، تقسيم «الكلي» إلى «جزئياته»، وهو التقسيم الثاني، لأن «الكليات» هي «المعقولات الثانية».

الجواب على إيراد ابن المطهر

فإذا قال القائل: «الوجود» الذي هو موضوع العلم الإلٰهي عندهم إما أن يكون «كل موجود» أو بعضه، وهو «الواجب» أو «الممكن»، كان هذا الحصر خطأ منه، لأن موضوعه «الوجود الكلي» المنقسم إلى أنواعه، لا «الكل» المنقسم إلى أجزائه. ومعلوم أن «الوجود الكلي» يتكلمون في لواحقه الذاتية، لا في لواحق «كل موجود».

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بِـ «موجود» في الخارج

/١٣١ لكن الذي تبين به خَسَاسةُ ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود الكلي»/ إنما يكون «كلياً في الذهن، لا في الخارج». فإذا كان هذا هو «العلم الأعلى» عندهم لم يكن «الأعلى» عندهم علماً بشيء موجود في الخارج، بل علماً بأمر مشترِك بين جميع الموجودات، وهو مسمى «الوجود»، وذلك كمسمى «الشيء»، و «الذات»، و «الحقيقة»، و «النفس»، و «العين»، و «الماهية»، ونحو ذلك من المعاني العامة. ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علماً بموجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجوداتُ، لا يوجد إلا في الذهن. ومن المتصوَّرات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم، كقولنا «مذكور» و «معلوم» و «مخبرَ عنه». فهذا أعم من ذاك.

العلم الأعلى عند المسلمين العلم بالله

وهذا بخلاف «العلم الأعلى» عند المسلمين. فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه. والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به [١١٨] أصل لكل علم. وهم يسلّمون أن العلم به إذا حَصَل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود.

وهذا بخلاف العلم بمسمى «الوجود». فإن هذا لا حقيقة له في الخارج؛ ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كلُّ شيء؛ بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصورَ له في الخارج؛ وإنما هو علم بهذه المشتركات.

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمالَ النفس، بل ولا في العلم بأقسامه العامة. فإنا إذا علمنا أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و «عرض»، وأن أقسام «الجوهر» خمسة كما زعموه[١]. مع أن ذلك ليس بصحيح، ولا يثبت مما ذكروه إلا «الجسم». وأما «المادة»، و «الصورة»، و «النفس»، و «العقل»، فلا يثبت لها حقيقة في الخارج، إلا أن يكون «جسماً» أو «عرضاً». ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس، لا في الخارج، كما قد بسط في موضعه.

تعظيم ابن حزم الأندلسي لأهل المنطق

وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم، كأبي محمد بن حَزْم[٢] وغيره. ولتعظيمه / المنطقَ رواه بإسناده إلى مَتّى[٣] التَّرْجُمان الذي ترجمه إلى العربية. ومع هذا فاعترف بما ذكرناه. وقد بسط ذلك في موضعه.

/١٣٢

ونحن نفرض هنا وجود ذلك في الخارج. فالعلم بانقسام ذلك إلى «جواهر خمسة»، وانقسام «العرض» إلى الأنواع التسعة[٤]. مع أنه لم يقم دليل على انقسامه إلى تسعة عند بعضهم. وقد أنشدوا فيها:

---

(١) لم يذكر جواب هذا الشرط، ويعلم من الجملة المتقدمة.

(٢) هو الإمام أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، توفي سنة ٤٥٦هـ.

(٣) هو متى بن يونس النصراني، أبو بشر، إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، مترجم «مقالة اللام» لأرسطو، كان ببغداد في خلافة الراضي العباسي بعد سنة ٣٢٠هـ.

(٤) حذفَ جواب الشرط هنا أيضاً.

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧

زيد الطويلُ الأسودُ ابنُ مالكٍ في داره بالأمس كان يتّكي

٨ ٩ ١٠

في يده سيف نَضَاه فانتضىٰ فهذه عشرُ مقولات سَوىٰ

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦

فذكر في هذين البيتين: الجوهر والكم والكيف والإضافة [١١٩] والأين ومتى

٧ ٨ ٩ ١٠

والوضع والمِلْك وأن يفعل وأن ينفعل.

ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة، وبعضهم ثلاثة: الكم، والكيف، والإضافة.

والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم[١]؛ وعندهم كلما كان أعمَّ كان أقربَ إلى المعقول وكان البرهان عليه أقومَ، فإنه لا يقوم برهانٌ واجبُ القَبول دائماً إلا على ما لا يتغير. وهذه الأعراض عندهم لا تقوم بِـ «واجب الوجود»، بل ولا بِـ «العقول» إلا بعضَها على نزاع بينهم. فيعود الكمال إلى تصور «وجودٍ مطلق» لا حقيقة له في الخارج، كتصور «ذاتٍ مطلقة»، و «شيء مطلق»، و «حقيقة مطلقة».

وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيانَ الموجودات المعينة الجزئية؟ وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوسُ إلا / بمعرفته وعبادته محبةً وذُلاً، كما قد بسط في موضعه[٢]. /١٣٣

نهاية الفلاسفة بداية اليهود والنصارى

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة ـ إذا هداهم الله بعضَ الهداية ـ بدايةَ اليهود والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين، أمةِ محمد صلى الله عليه وسلم. فإن ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضلُ في الجنس ـ الكم والكيف ـ مما عند الفلاسفة.

---

(١) كذلك جواب الشرط غير مذكور ههنا، ويمكن تقديره: «فلا يوجب ذلك كمالاً للنفس».

(٢) سيأتي بحثه قريباً ببعض البسط.

الوجه الرابع

العلم الرياضي لا تكمل به النفوس، وإن ارتاضَتْ به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى «الطبيعي» وإلى «الرياضي» وإلى «الإلٰهي»، وجَعْلَهم «الرياضي» أشرفَ من «الطبيعي»، و «الإلٰهي» أشرف من «الرياضي»، هو مما قلبوا به الحقائق.

«الطبيعي» أشرف من «الرياضي»

فإن العلم «الطبيعي» ـ وهو «العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها، وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع» ـ أشرفُ من «مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة». [١٢٠] فإن كون الإنسان لا يتصور إلا شكلاً مدوّراً، أو مثلّثاً، أو مربّعاً ـ ولو تصور كل ما في أُقليدِس ـ أو، لا يتصور إلا أعداداً مجردة، ليس فيه علم بموجود في الخارج؛ وليس ذلك كمالاً للنفس. ولولا أن ذلك يُطلب فيه معرفة المعدودات والمقدَّرات الخارجية الي هي أجسام وأعراض لَمَا جُعل علماً.

وإنما جعلوا علم «الهندسة» مبدأً لعلم «الهيئة» ليستعينوا به على براهين «الهيئة»، أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا. هذا مع أن براهينهم القياسيةَ لا تدل على شيء دلالة مطَّرِدة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه الموادّ الرياضية.

«الحساب» علم يقيني

/ ١٣٤

فإن علم «الحساب» الذي هو «علم بالكم المنفصل»، و «الهندسة» التي هي «علم بالكم المتصل»، علم يقيني لا يحتمل النقيض ألبتة، مثل جمع الأعداد، وقسمتها، / وضربها، ونسبة بعضها إلى بعض.

فإنك إذا جمعت مئة إلى مئة علمت أنها مئتان، وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة، وإذا ضربتها[١] في عشرة كان المرتفع مئة.

والضرب مقابل للقسمة. فإن ضرب الأعداد الصحيحة تضعيفُ آحادِ أحَد العددين

---

(١) مرجع الضمير في «ضربتها» إلى «عشرة»، لا إلى «مئة» كما هو المتبادر إلى الذهن من العبارة، وإلا كان المرتفع «ألفاً» لا «مئة».

بآحاد العدد الآخر. والقسمة توزيعُ أحد العددين على آحاد العدد الآخر.

فإذا قُسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروبُ الآخر. وإذا ضُرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه خرج المقسوم. فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب. فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه. والنسبة تجمع هذا كله. فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر. ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين كنسبة الآخر إلى الواحد.

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه [١٢١] «الحُسَّابُ» أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول. وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً، فإنه ضروري في العلم، ضروري في العمل. ولهذا يمثلون به في قولهم: «الواحد نصف الاثنين». ولا ريب أن قضاياه كلية واجبةُ القبول لا تنتقض ألبتة.

استطراد:

مبتدأ فلسفة فيثاغورس

وهذا كان مبتدأ فلسفتهم التي وضعها فِيثاغُورس، وكانوا يسمون أصحابَه «أصحاب العدد»، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن.

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلطُ ذلك، وظنوا أن الماهيات المجردة كـ «الإنسان المطلق» و «الفرس المطلق» موجوداتٌ خارج الذهن، وأنها أزلية أبدية.

ثم تبين لأرِسطو وأصحابه غلط ذلك، فقالوا: بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارِنةً لوجود الأشخاص. ومشى مَنْ مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين /١٣٥ / على هذا. وهو أيضاً غلط. فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً، وليس في الخارج إلا ما هو معيَّن مخصوص.

وإذا قيل «الكلي الطبيعي في الخارج» فمعناه أن ما هو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقةَ «العامّ» لأفراده. والموجود في الخارج معيناً مختصّ، ليس بكلّي أصلاً: ولكن فيه حِصّتُه من الكلي.

ما في الذهن قد يوجد في الخارج

وما في الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد في الخارج، كما يقال: «فعلتُ ما في نفسي»، و «في نفسي أمور أريد فعلَها»، ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا﴾ [سورة يوسف: ٦٨]، وقول عمر: «كنت زَوَّرْتُ في نفسي مقالةً أحببتُ أن أقولها[(١)]». ونظائره كثيرة.

والكلي إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً، لا يكون كلياً. فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن.

ومن أثبت ماهيةً لا في الذهن ولا في الخارج، فتصورُ قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع.

عود إلى أصل الموضوع:

والمقصود هنا أن هذا العلم الخاص هو الذي تقوم عليه براهينُ صادقة، لكن لا تكمل بذلك نفسٌ، ولا تنجو به من عذابٍ، ولا يحصل لها به سعادة.

ولهذا قال أبو حامد الغزالي وغيره في علوم هؤلاء:

/١٣٦ هي بين علوم صادقة وظنون كاذبة

/ «هي بينَ علوم صادقة لا منفعةَ فيها ـ ونعوذُ بالله من [١٢٢] علم لا ينفع؛ وبين[(٢)] ظنون كاذبة لا ثقة بها ـ و﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]». يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية، وبالثاني إلى ما يقولونه في الإلهيات، وفي أحكام النجوم، ونحو ذلك.

---

(١) قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه أثناء خطبته التي ذكر فيها أمر السَّقِيفة يوم بيعة أبي بكر رضي الله عنه، خطبها قبيل مقتله، مرجعه عن آخر حجة حجها، أي سنة ٢٣. روى البخاري الحديث بطوله عن ابن عباس، ورواه أحمد، وابن إسحاق. وهذا سياق الكلام في البخاري: «فلما سكت (أي، خطيبُ الأنصار) أردت أن أتكلم، وكنت قد زوَّرت ـ زاد ابن إسحاق: في نفسي ـ مقالة أعجبتني أردت أن أقدّمها بين يدي أبي بكر... فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر: «على رِسْلك». فكرهت أن أغضبه. فتكلم أبو بكر، فكان هو أحلم مني وأوقر. والله! ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها أو أفضل، حتى سكت... إلخ». ومعنى زورت: هيأت، وأصلحت، وحَسَّنت، وكلام مزوَّر، أي محسَّن.

(٢) في أصلنا: «من»، وفي «س»: «بين».

الأسباب المُغْرِية بالاشتغال بالعلم الرياضي وما أشبهه

التذاذ النفس

لكن قد تلتذّ النفس كما تلتذ بغير ذلك. فإن الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه، وسماعِ ما لم يكن سمعه، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد يلتذ بأنواعٍ من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب.

تصحيح الذهن والإدراك

وأيضاً ففي الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلمَ الصحيحَ، والقضايا الصادقة، والقياسَ المستقيم، فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق وتقولُه لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك.

ولهذا يقال: إنه كان أوائلُ الفلاسفة أولَ ما يعلِّمون أولادهم العلم الرياضي. وكثير من شيوخهم في آخر أمره إنما يشتغل بذلك، لأنه لما نظر في طرقهم وطرق مَن عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق، أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي، كما كان يجري مثلُ ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل[1]، وغيره.

تفريح النفس

وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقتَ بَطالتهم بعلم الفرائض، والحساب، والجبر والمقابلة، والهندسة، ونحو ذلك، لأن فيه تفريحاً للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط.

/١٣٧ رياضة العقل

/ وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «إذا لهَوْتم فالهُوا بالرمي، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض[2]». فإن حساب الفرائض [١٢٣] علم معقول مبني على

---

(١) ابن واصل: هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحموي، مؤرخ، عالم بالمنطق والهندسة والأصولين، من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٦٩٧هـ، أي في عصر المصنف. له «مفرّج الكروب في أخبار بني أيوب» ٣ مجلدات، وفي المنطق «نخبة الفكر» و «هداية الألباب»، و «شرح الموجز للخونجي»، و «شرح الجمل للخونجي»، وغير ذلك من الكتب.

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٤/ ٣٣ وسنده ضعيف للانقطاع.

أصل مشروع، فتبقى فيه رياضةُ العقل وحفظُ الشرع. لكن ليس هو علماً يُطلب لذاته، ولا تكمل به النفس.

الاستعانة على معرفة الكواكب

وأولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب، ويبنون لها الهَيَاكِلَ، ويدعونها بأنواع الدعوات، كما هو معروف من أخبارهم وما صُنّف على طريقهم من الكتب الموضوعة في الشرك، والسحر، ودعوة الكواكب، والعزائم، والأقسامِ التي بها يعظّم إبليسُ وجنودُه. وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يُغْوِيهم بأشياء هي التي دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر. فكانوا يَرصُدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها، ومقاديرَ حركاتها، وما بين بعضها وبعض من الاتصالات، ليستعينوا بذلك على ما يرونه مناسباً لها.

معرفة الأفلاك وعمارة الدنيا

ولما كانت الأفلاك مستديرة، ولم يكن معرفةُ حِسابها إلا بمعرفة «الهندسة» وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة، تكلموا في «الهندسة» لذلك، ولعمارة الدنيا.

فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك. وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرضٌ إلا مجردَ تصور الأعداد والمقادير: لم تكن هذه الغاية مما يوجِب طلبَها بالسعي المذكور.

وربما كانت هذه غايةٌ لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك؛ فإن لذات النفوس أنواع. ومنهم من يلتذ بالشِّطْرَنج، والنَّرْد، والقِمار، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه.

مبدأ المنطق من الهندسة

فكان مبدأ وضع «المنطق» من «الهندسة». فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه «حدوداً» كحدود تلك الأشكال، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول. وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة.

/١٣٨ تيسير الله للمسلمين من العلم والعمل

/ والله تعالى قد يسّر [١٢٤] للمسلمين من العلم، والبيان، مع العمل الصالح والإيمان، ما برَّزُوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان، والحمد لله رب العالمين.

«العلم الإلٰهي» عندهم ليس له معلوم في الخارج

وأما «العلم الإلٰهي» الذي هو عندهم مجرَّد عن المادة في الذهن والخارج، فقد

تبين لك أنه ليس له «معلوم في الخارج»، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة، لا توجد كليةً إلا في الذهن. وليس في هذا من كمال النفس شيء.

لا يمكن معرفة الله بـ «البرهان»

وإن عَرَفوا «واجب الوجود» بخصوصه فهو علم بمعيَّن يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه. وهذا مما لا يدل عليه «القياس» الذي يسمونه «البرهان» فَـ «برهانهم» لا يدل على شيء معيّن بخصوصه، لا «واجب الوجود»، ولا غيره. وإنما يدل على «أمر كلي»، و «الكلي» لا يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه، و «واجب الوجود» يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه. ومن لم يتصور ما يمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله.

ومن لم يُثبت للرب إلا معرفةَ الكليات، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظَنَّ ذلك كمالاً للرب، وكذلك يظنه كمالاً للنفس بطريق الأولى، لا سيما إذا قال: «إن النفس لا تدرك إلا الكليات، وإنما يدرك الجزئياتِ البدنُ»، فهذا في غاية الجهل.

وهذه الكليات التي لا تُعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة. والنفس إنما تحب معرفةَ الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات؛ فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك.

الوجه الخامس

كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح، لا بمجرد معرفة الله فضلاً عن كونه يحصُل بمجرد علم الفلسفة

الوجه الخامس أن يقال: هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه، [١٢٥] فما يذكرونه في العلم الأعلى عندهم الناظر في «الوجود» ولواحقه ليس كذلك. فإن/ تصور معنى «الوجود» فقط أمر ظاهر، حتى يستغني عن الحد عندهم لظهوره. فليس هو المطلوبُ. وإنما المطلوب أقسامه.

/١٣٩

ونفسُ انقسامه إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض، وعلة ومعلول، وقديم وحادث، هو أخص من مسمى «الوجود». وليس في مجرد معرفة انقسام الأمر العام في

الذهن إلى أقسامٍ بدون معرفة الأقسام ما يقتضي علماً عظيماً عالياً على تصور «الوجود».

«الممكن» ليس بواجب البقـاء

فإذا عرفتَ الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغيّر والاستحالة. فإن هذه الأقسام عامتها إنما هو في هذا العالَم، وكل ذلك يقبل التغيّر والاستحالة. وليس معهم دليلٌ أصلاً يدلهم على أن العالَم لم يزل ولا يزال هكذا.

لا دليل معهم على قدم العالم

وجميع ما يحتجون به على دوام الفاعل، والفاعلية، والزمان، والحركة، وتوابع ذلك، فإنما يدل على قِدَم نوع ذلك ودوامه، لا على قدم شيء معيَّن ولا دوامِ شيء معيّن. فالجزم بأن مدلولَ تلك الأدلة هو هذا العالمَ أو شيء منه جهلٌ محضٌ لا مستَنَد له إلا عدمُ العلم بموجودٍ غيرِ هذا العالم. وعدمُ العلم ليس علماً بالعدم.

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي أخبرت به الأنبياء. فهم لا يؤمنون، لا بالله، ولا ملائكته، ولا كُتُبه، ولا رسله، ولا البعث بعد الموت.

المراد بـ «الغيب» عند الفلاسفة

وإذا قالوا: نحن نثبت «العالم العقلي» أو «المعقول الخارج عن العالم المحسوس»، وذلك هو «الغيبُ»، فإن هذا [١٢٦] ـ وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة ـ خطأ وضلال. فإن ما يثبتونه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة في الأذهان، لا موجودة في الأعيان. والرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج، وهو أكمل وأعظم وجوداً مما[١] نَشْهده في الدنيا. فأين هذا من هذا؟

أقوالهم في الرسل

وهم لما كانوا مكذّبين بما أخبرت به الرسلُ في نفس الأمر، واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لِمَا بَهَرَهم[٢] من أمر الرسل، قالوا: «إن الرسل قَصَدوا / إخبارَ الجمهور بما يتخيَّل إليهم لينتفعوا بذلك في العَدْل الذي أقاموه لهم».

/ ١٤٠

ثم منهم من يقول: «إن الرسل عرفَتْ ما عرفناه من نفى هذه الأمور»؛ ومنهم من يقول: «بل لم يكونوا يعرفون هذا، وإنما كان كمالُهم في القوة العَمَلية، لا النظرية».

---

(١) في أصلنا: «بما»، وفي «س»: «مما»، وهو الصواب.

(٢) بهرهم: أي غلبهم.

وأقلُّ أتباع الرسل إذا تصوَّرُ حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقلُّ أتباع الرسل.

وإذا عُلم بالأدلة العقلية أن هذا العالم يمتنع أن يكون شيء منه قديماً أزلياً، وعُلم بأخبار الأنبياء المؤيدة بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خُلِق، وأنه سوف يستحيل، وتقوم القيامة، ونحو ذلك، عُلم أن غاية ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة، بل هي جهل، لا علم.

وهب أنهم لم يعلموا ما أخبرت به الرسلُ، فليس في العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الأنواع الكلية التي في هذا العالم أزلية أبدية، لم تزل ولا تزال. فلا يكون العلم بذلك علماً بكليات ثابتة. وعامةُ فلسفتهم الأُولى وحكمتِهم العليا [١٢٧] من هذا النمط.

كتب صنفت على طريقة الفلاسفة

وكذلك من صنف على طريقتهم، كصاحب «المباحث المَشْرِقية[١]»، وصاحب «حكمة الإشراق[٢]»، وصاحبِ «دقائق الحقائق[٣]» و «رموز الكنوز[٤]»، وصاحبِ

(١) «المباحث المشرقية» في العلم الإلٰهي والطبيعي، من تأليف الإمام محمد بن عمر بن الحسين، أبي عبد الله فخر الدين الرازي، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، توفي سنة ٦٠٦هـ. وقد طبع كتابه هذا في حيدر آباد الدكن (الهند) في مجلدين سنة ١٣٤٣.

(٢) «حكمة الإشراق» لشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧هـ. وهو متن مشهور شرحه الأكابر كقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠هـ ـ كشف الظنون.

(٣) و(٤) «دقائق الحقائق» و «رموز الكنوز» في الحكمة كلاهما لسيف الدين الآمدي، أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الشافعي الأصولي، له نحو عشرين مصنفاً، منها «أبكار الأفكار» في علم الكلام، أربع مجلدات، و «رموز الكنوز» اختصره من هذا الكتاب، توفي سنة ٦٣١هـ.

ومن العجب أن ناشر كتاب «جَهْد القريحة في تجريد النصيحة» مختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية هذا، طـ. مصر سنة ١٣٦٦هـ (المرموز بـ «س» في طبعتنا»، قد نسب كتاب «دقائق الحقائق» إلى ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠هـ! نعم، لابن كمال باشا كتابٌ بهذا العنوان، ولكن المصنف ابن تيمية رحمه الله تعالى قد توفي في سنة ٧٢٨هـ وابن كمال باشا لم يولد بعدُ. ثم إن «دقائق الحقائق» هذا ليس موضوعه الحكمة والفلسفة، وإنما صنفه بالتركي في تحقيق بعض الألفاظ الفارسية. وأيضاً ذكر هذين الكتابين في المتن متصلاً بحرف العطف بينهما، مضافاً إلى =

/ «كشف الحقائق[١]»، وصاحبِ «الأسرار الخفيَّة في العلوم العقلية[٢]»، وأمثال هؤلاء ١٤١/ ممن لم يجرّد القولَ لنصر مذهبهم مطلقاً، ولا تخلَّص من أشراك ضلالهم مطلقاً، بل شاركهم في كثير من ضلالهم، وشككهم في كثير من مُحالهم، وتخلَّص من بعض وبالهم، وإن كان أيضاً لم يُنصفهم في بعض ما أصابوا فيه، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب.

مآخِذُ علوم أبي علي ابن سينا، وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا[٣]. وابن سينا تكلم في أشياء من الإلٰهيات والنبويات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم فيها سلفُه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومُهم. فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية. وكان أهلُ بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العُبَيْدِي[٤] / الذي كان هو وأهلُ بيته وأتباعُه معروفين عند المسلمين بالإلحاد. أحسنُ ما ١٤٢/

= «صاحب»، واضح في الدليل بأنهما لمصنف واحد.

(١) لعله «كشف الحقائق في تحرير الدقائق» في المنطق والإلٰهي والطبيعي والرياضي، للفاضل المحقق أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي (قاله ابن العبري)، صاحب «إيساغوجي» في المنطق، و «هداية الحكمة»، توفي سنة ٦٦٠هـ.

(٢) «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهَّر الحلِّي الشيعي، المتوفى سنة ٧٢٦هـ، كما تقدم في ص ١٤٠، حاشية ١. ذكر له هذا الكتاب الفاضل إسماعيل باشا البغدادي المتوفى سنة ١٣٣٩هـ في «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، ط. استانبول سنة ١٣٦٤هـ.

(٣) ابن سينا الرئيس: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا البخاري (Avicenna)، شيخ الفلاسفة، صاحب التصانيف في الطب، والمنطق، والطبيعيات، والإلٰهيات، توفي سنة ٤٢٨هـ. صنف نحو مئة كتاب، منها «الشفاء» في الحكمة، ٤ مجلدات، وقد طبع منه الفن الأول من الطبيعيات والفن الثالث عشر في الإلٰهيات بطهران، سنة ١٣٠٣هـ.

(٤) الحاكم العُبيدي: هو منصور بن نزار بن مَعَدّ، أبو علي، الملقب بـ «الحاكم بأمر الله» (٣٧٥ ـ ٤١٠هـ)، السادس من الخلفاء العبيديين الباطنيين أصحاب مصر.

قال الأستاذ الزركلي في ترجمته: «كان جواداً، سفاكاً للدماء، قتل عدداً لا يحصى من وزرائه=

يظهرونه دينُ الرفض، وهم في الباطن يُبْطِنون الكفر المحض.

بعض من صنّف في الرد على الباطنية

وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد، إذ كانوا أحقَّ بذلك من اليهود والنصارى، ولو لم يكن إلا كتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب[١]، وكتاب عبد الجبار بن أحمد[٢]، وكتاب [١٢٨] أبي حامد الغزالي[٣]، وكلام أبي إسحاق[٤]، وكلام ابن

= وأعيان دولته وغيرهم... وكان يشتغل بعلوم الفلسفة وينظر في النجوم... ودعا إلى تأليهه، ففتح سجلاً تكتب فيه أسماء المؤمنين به، فاكتتب من أهل القاهرة سبعة عشر ألفاً كلهم يخشون بطشه... وأصاب الناس منه شر شديد إلى أن فُقد في إحدى الليالي، فيقال أن رجلاً اغتاله غَيرة لله وللإسلام» ـ اقتباساً من «الأعلام» ج ٣، ص ١٠٧٥، ط. مصر سنة ١٣٤٧هـ. وقال في ترجمة المهدي: «عبيد الله بن محمد المهدي الفاطمي العَلوي (٢٥٩ ـ ٣٢٢هـ) من ولد جعفر الصادق، مؤسس دولة العلويين في المغرب. وجدُّ العبيديين الفاطميين أصحاب مصر، وأحد الدهاة. في نسبه خلاف طويل». «الأعلام»، ج ٢ ص ٦١٩.

قال السيوطي عنهم: يسمونهم الجهلة بـ «الفاطميين»، فإن المهدي هذا ادعى أنه عَلَوى، وإنما جده مجوسي. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: «جد عُبيد الله الملقب بالمهدي مجوسي. دخل عبيد الله المغربَ، وادعى أنه عَلَوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب. وكان باطنياً، خبيثاً، حريصاً على إزالة ملة الإسلام... إلخ» ـ «تاريخ الخلفاء»، ط. المنيرية المصرية، سنة ١٣٥١هـ، ص ٢٥٩.

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني المتكلم، صنف في الرد على الفرق الضالة، توفي سنة ٤٠٣هـ. قال المصنف: هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، القاضي أبو الحسين، الهمذاني الأسد آبادي، شيخ المعتزلة في عصره، صاحب التصانيف، منها «تنزيه القرآن عن المطاعن»، وقد طبع بمصر سنة ١٣٢٦هـ، توفي سنة ٤١٥هـ.

(٣) كتاب أبي حامد الغزالي: هو «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» أو «المستظهري»، أهداه إلى الخليفة المستظهر العباسي، نشر منه الأستاذ كولدزيهر الألماني (Goldziher) قسماً كبيراً، بليدن سنة ١٩١٦م، أفاده يوسف إليان سركيس في «معجم المطبوعات» ط. مصر سنة ١٣٤٦هـ.

(٤) أبو إسحاق: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفراييني الشافعي الشهير بالأستاذ، الفقيه=

فُورَك[1]، والقاضي أبي يعلى[2]، وابن عَقيل[3]، والشَّهْرَسْتاني[4]، / وغير هؤلاء مما ١٤٣/ يطول وصفه[5].

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهلَ بيته ـ أباه وأخاه ـ كانوا من هؤلاء الملاحدة، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذاك. فإنه كان يسمعهم يذكرون «العقل» و «النفس»[6].

= الأصولي الأشعري، توفي بنيسابور سنة ٤١٨هـ. ذكر له في «كشف الظنون» كتاب «جامع الجلي والخفي في أصول الدين، والرد على الملحدين»، ولعله الذي أشار إليه المصنف.

(١) ابن فُورك: محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر، الأنصاري الأصبهاني الشافعي، عالم بالأصول والكلام، توفي سنة ٤٠٦هـ. له نحو مئة كتاب، منها «مشكل الحديث»، وقد طبع بحيدر آباد الدكن (الهند).

(٢) القاضي أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرآء، شيخ الحنابلة في عصره، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، ذكر له ابنه في «طبقات الحنابلة» (عندنا مختصرها ط. دمشق سنة ١٣٥٠ هـ) ٥٧ مصنفاً، منها «إبطال التأويلات لأخبار الصفات»، وأربعة ردود: على الأشعرية، والكرامية، والسالمية، والمجسمة، و «إثبات إمامة الخلفاء الأربعة»، و «تبرئة معاوية»، ويحتمل أن في بعضها كلاماً على الباطنية.

(٣) ابن عَقيل: هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، الفقيه الأصولي، عالم العراق وشيخ الحنابلة في وقته، من تلامذه القاضي أبي يعلى. صنف كتاباً كبيراً في مئتي مجلد وسماه «كتاب الفنون»، وكتاباً في الفقه وسماه «الفصول» في عشر مجلدات. وغير ذلك، توفي سنة ٥١٣هـ.

(٤) الشَّهرستاني: هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، توفي سنة ٥٤٨هـ. صنف كتابه المشهور «الملل والنحل» في مقالات الفرق، وطبع طبعات عديدة، ذكر فيه آخر الفرق فرقة الباطنة الإسماعيلية، وقد أطال الكلام فيهم ورد عليهم.

(٥) وسئل المصنف نفسُه أسئلة عن النُّصَيرية، فأجاب عنها ورد عليهم رداً بليغاً جامعاً، وذكر لهم سبعة ألقاب معروفة عند المسلمين، وهي الملاحدة، والقرامطة، والباطنية، والإسماعيلية، والنُّصَيرية، والخَزمية، والمحمِّرة، وطبع باسم «رسالة في الرد على النصيرية» ضمن «مجموع تسع رسائل» ط. مصر سنة ١٣٢٣هـ، ص ٩٤ ـ ١٠٢.

(٦) قد نقل القِفْطيّ كلامَ ابن سينا عن نفسه: «وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويُعَدّ من الإسماعيلية، وقد سَمِع منهم ذكرَ النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك=

المسلمون المبتدعون أعلم بالله من الفلاسفة

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم، وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سَلفه الفلاسفة، كأرِسْطو وأتباعه. فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عُبَّاد مشركي العرب ما هو خير منه.

«مقالة اللام» لأرسطو

وقد ذكرت كلامَ أرسطو نفسه الذي ذكره في «علم ما بعد الطبيعة» في «مقالة اللام[1]» وغيرها، وهو آخر منتهى فلسفته، وبينت بعضَ ما فيه من الجهل. فإنه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في «العلم الإلٰهي» مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرِهم أجهلُ من هؤلاء، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم.

استحسان المصنف كلام الفلاسفة في «الطبيعيات»

نعم لهم في «الطبيعيات» كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع. ولهم عقول عرفوا بها ذلك. وهم قد يقصدون الحقَّ، لا يظهر عليهم العنادُ. لكنهم جهال بِـ «العلم الإلٰهي» إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ.

جمع ابن سينا بين كلام الفلاسفة وكلام المسلمين

وابن سينا لَمَّا عَرَف شيئاً من دين المسلمين ـ وكان قد تلقَّى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة [١٢٩] والرافضة ـ أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله/ من هؤلاء وبين ما أخذه من سَلفه. فتكلم في الفلسفة بكلام مركَّب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثلُ كلامه في النبوات، وأسرار الآيات والمَنامات، بل وكلامِه في بعض «الطبيعيات» و «المنطقيات»، وكلامِه في «واجب الوجود»، ونحو ذلك.

/١٤٤

وإلا، فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكرُ «واجب الوجود»، ولا شيء من الأحكام التي لِـ «واجب الوجود». وإنما يذكرون «العلّةَ الأولى»، ويُثبتونه من حيث هو علةٌ غائيةٌ للحركة الفلكية بتحرك الفلك للتشبّه به.

فابن سينا أصلَحَ تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجَتْ على من لم

= أخي، إلخ» ـ «أخبار الحكماء» ط. مصر سنة ١٣٢٦ هـ، ص ٢٦٩.

(١) «مقالة اللام»: هي مقالة من «كتاب الإلهيات» لأرسطو، الذي ترتيبه على ترتيب حروف اليونانيين. و «مقالة اللام» هذه هي الحادية عشر من الحروف، نقلها إلى العربي أبو بشر متّى بن يونس النصراني المترجِم ـ من «أخبار العلماء» للقفطي.

اشتمال الفلسفة بعد إصلاحها على أصول فاسدة

يعرف دينَ الإسلام من الطلبة النظّار. وصاروا يظهرُ لهم بعضُ ما فيها من التناقض. فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده. ولكن سَلَّموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق، والطبيعيات، والإلٰهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل. فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسَفْسَطون في العقليات، ويُقَرمِطون في السمعيات.

النفس لها قوتان: علمية وعملية

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قُدّر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه؛[١] مع أنه قول باطل. فإن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية [١٣٠] عملية[٢]. فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله، وعبادته.

/١٤٥ لا تكمل النفس إلا بعبادة الله

وعبادته تجمع محبته[٣] والذلَّ له. فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده/ لا شريك له. والعبادة تجمع معرفته، ومحبته، والعبودية له. وبهذا بعث الله الرسل، وأنزل الكتب الإلٰهية؛ كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له[٤].

---

(١) جواب الشرط محذوف، والتقدير مثلاً: «فلا يكون ذلك العلم علم فلسفتهم، بل يكون العلم بالله».

(٢) قد بسط المصنف وخلفُه الفاضل ابن القيم رحمه الله تعالى الكلامَ في ذلك في مواضع من مصنفاتهما، منها ما ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى في «طريق الهجرتين»، ط. المنيرية المصرية، سنة ١٣٥٧ هـ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤؛ والفصل في عَمَى القلب من «الجواب الكافي» ط. الشيخ أبي السمح، مصر، سنة ١٣٤٦ هـ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤؛ وقال في مقدمة كتابه المبتكرِ الفريدِ في العلم وفضله، وأسرار الخلق، ومحاسن الشريعة: «كان وضع هذا الكتاب مؤسَّساً على هاتين القاعدتين، وسميته «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة» ط. مصر، سنة ١٣٢٣ هـ، جزآن.

(٣) في أصلنا: «بحبه» ولا يستقيم، والتصويب من «س».

(٤) نقول هنا إن من أجل تأليفات المصنف «رسالة العبودية» (طبعت بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في «مجموع تسع رسائل»، ص ١ ـ ٤٤، ثم سنة ١٣٢٦ هـ في «مجموعة فتاوى ابن تيمية»، ج ٢، ص ٣٠٤ ـ ٣٤٦) في بيان العبادة وحقيقة العبودية. ولتلميذه الأرشد حكيم الإسلام العلامة ابن القيم رحمه الله كتاب «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» في ٣ مجلدات (طبع بمطبعة المنار المصرية، سنة ١٣٣١ ـ ٣٣ هـ) الذي هو كدائرة المعارف الإسلامية بمعنى =

سبب إسقاطهم العبادات عن الخواص

وهؤلاء يجعلون العبادات التي أُمرت بها الرسلُ مقصودَها إصلاحُ أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس. أو مقصودَها إصلاح المنزل والمدينة، وهو «الحكمة العملية». فيجعلون العبادات وسائل محضةً إلى ما يدّعونه من العلم. ولهذا يرون ذلك ساقطاً عمن حَصَّل المقصودَ، كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية، ومن دخل في الإلحاد أو بعضه، وانتسب إلى الصوفية، أو المتكلمين، أو الشيعة، أو غيرهم.

تزييف القول بأن الإيمان مجردُ معرفة الله

قول الجهمية خير من قول هؤلاء

والجهمية قالوا: «الإيمان مجردُ معرفة الله» وهذا القول، وإن كان خيراً من قولهم[١]؛ فإنه جعل «معرفةَ الله» بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته، وكتبه، ورسله. وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة «الوجود المطلق» ولواحقه. وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كمالاً للنفس، إلا معرفة خالقها ـ سبحانه وتعالى.

الرد على الجهمية

فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين، بل جعلهم غيرُ واحدٍ خارجِين عن / الثنتين وسبعين فرقة، كما يُروى ذلك عن عبد الله بن المبارك[٢]، ويوسف بن

/١٤٦

= الكلمة، شرح فيه مقام العبودية هذا بغاية البسط في ص ٤٠ ـ ٦٦ من الجزء الأول منه، فجاء كالشرح لرسالة العبودية للشيخ.

ومسألة العبودية مسألة عظيمة تتوقف عليها معرفةُ أصول الدين وحصول كمال النفس، لا يكون المسلم مسلماً بدونها. فما أجدر بالمسلمين الاعتناء بهذه الرسالة وشرحها، قراءة، وتعلماً، وتعليماً، وعملاً، بحيث إنها تستحق بأن يقرَّر دراستها في جميع مدارس المسلمين في العالم. ونحن واثقون بأن قراءتها حق القراءة لا تدع القارىء إلا رجلاً راسخاً في العقيدة الإسلامية الطاهرة السامية، مستكمل الإيمان، عبداً لله، حراً عمن سواه، معه عُدة عتيدة يحارب بها الكفر والإلحاد.

(١) جواب الشرط محذوف، مثلاً: «ولكنه فاسد مردود».

(٢) هو الإمام عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، أبو عبد الرحمن مولى بني حنظلة، ثقة، ثبت، فقيه، عالم، جواد، مجاهد، توفي سنة ١٨١هـ. له تصانيف كثيرة، منها كتاب في «الجهاد»، وهو أول من صنف فيه.

أسباط[١]، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد، وغيرهم. وقد كَفَّر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجرَّاح[٢]، وأحمد بن حنبل[٣]، وغيرهما، لمن يقول هذا القول. [١٣١] وقالوا: هذا يلزم منه أن يكون إبليس، وفرعون، واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، مؤمنين.

قولهم أفسد من قول الجهمية

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء. فإن ما ذكروه هو أصلُ ما تكمل به النفوس. لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدّقه قولٌ ولا عملٌ، ولا اقترنَ به من الخشية، والمحبةِ، والتعظيمِ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه.

وأما هؤلاء فبَعُدُوا عن الكمال غاية البُعد.

والمقصود هنا الكلام على «برهانهم» فقط، وإنما ذكرنا بعضَ ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة.

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونَهم أشقياءَ في الآخرة، إلا إذا بَعث الله إليهم رسولاً فلم يتّبعوه.

ذم العادلين عن طريق الرسل إلى طريق هؤلاء

بل يُعرف به أن مَنْ جاءته الرسل بالحق، فعَدَل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء، كان من الأشقياء في الآخرة.

/ والقوم ـ لولا الأنبياء ـ لكانوا أعقلَ من غيرهم. لكن الأنبياء جاؤا بالحق، وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه. حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم، فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم. ١٤٧/

---

(١) يوسف بن أسباط الشيباني الزاهد الواعظ، توفي سنة ١٩٥هـ.

(٢) وكيع بن الجراح بن مَليح الرُّواسي، أبو سفيان الكوفي، ثقة، حافظ، عابد، سماه الإمام أحمد «إمام المسلمين»، توفي سنة ١٩٧هـ، له مصنف في «الفقه والسنن».

(٣) أحمد بن حنبل: هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المروزي نزيل بغداد، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة، ثقة، حافظ، فقيه، حجة، صاحب «المسند» المشهور، توفي سنة ٢٤١هـ.

الوجه السادس

«البرهان» لا يفيد أموراً كلّية واجبةَ البقاء في «الممكنات»

الوجه السادس: إنه إن كان المطلوب بِـ «قياسهم البرهاني» معرفةَ الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجبُ [١٣٢] البقاء على حال واحدة، أزلاً وأبداً، بل هي قابلة للتغيير والاستحالة، وما قُدّر أنه من اللازم لموصوفه فنفسُ الموصوف ليس بواجب البقاء. فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود.

لا دليل معهم على أزلية العالم

وليس لهم على أزلية شيء من العالم دليل صحيح، كما قد بُسط في موضعه. وإنما غايةُ أدلّتهم تستلزم دوامَ «نوعِ الفاعلية»، و «نوع المادّة والمدة». وذلك «ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوعِ» أبداً، مع القول بأن «كلَّ مفعول محدَثٍ مسبوقٌ بالعدم»، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح. فإن القول بِـ «أن المفعول المعيَّن مقارِن لفاعله أزلاً وأبداً» مما يقضي صريحُ العقل بامتناعه، أيُّ شيء قُدّر فاعله، لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره، كما دلّت عليه الدلائل اليقينية، ليست التي يذكرها المقصّرون في معرفة أصول العلم والدين، كالرازي وأمثاله، كما بسط في موضعه.

تزييف القول باقتران المعلول بعلته

وما يذكرونه من «اقتران المعلول بعلته» فإذا أريد بِـ «العلة» ما يكون مُبْدِعاً للمعلول فهذا باطل بصريح العقل. ولهذا تُقرُّ بذلك جميعُ الفِطَر السليمة التي لم تفسُد بالتقليد الباطل. ولما كان هذا مستقراً في الفِطَر، كان نفسَ الإقرار بأنه خالق كل شيء، موجباً لأن يكون كلُّ ما سواه محدَثاً مسبوقاً بالعدم.

وإن قُدّر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق، فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكل / شيء، وكلُّ ما سواه محدَث [١٣٣] مسبوق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقِدَمه؛ بل ذلك أعظمُ في الكمال، والجود، والإفضال.

/١٤٨

اقتران الشرط بمشروطه

وأما إذا أريد بِـ «العلة» ما ليس كذلك، كما يمثّلون به من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب «الفاعل» في شيء. بل هو من باب المشروط، والشرط قد يقارن المشروط.

وأما «الفاعل» فيمتنع أن يقارنه مفعولُه المعيَّن، وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء. فقِدَم نوع الفعل كقِدم نوع الحركة. وذلك لا ينافي حدوثَ كلِّ جزء من أجزائها، بل يستلزمه لامتناع قِدَم شيء منها بعينه.

الأول ليس مبدعاً للعالم

وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم، حتى أرسطو وأتباعه. فإنهم، وإن قالوا بقدم العالَم، فهم لم يثبتوا له «مُبدِعاً» ولا «علةً فاعلةً»، بل «علة غائية يتحرك الفلكُ للتشبه بها»، لأن حركة الفلك إرادية.

قول ابن سينا وأتباعه بقدم الممكن

وهذا القول ـ وهو «إن الأوّل ليس مبدعاً للعالم، وإنما هو علة غائية للتشبه به» ـ وإن كان في غاية الجهل والكفر، فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في «أن الممكن المعلولَ لا يكون قديماً بقدم علّته»، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه[١].

إنكار ابن رشد قول ابن سينا

ولهذا أنكر هذا القولَ ابنُ رُشْد[٢] وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك، وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به [١٣٤] سلَفه وجماهيرَ العقلاء. وكان قصده أن يركّب مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه، فيجعلَ الموجود الممكن «معلولَ الواجب» ـ مفعولاً له ـ مع كونه أزلياً قديماً بقدمه. واتّبعه على إمكان ذلك أتباعُه في ذلك كالسُّهْرَوَرْدِي الحلبي[٣]،/ والرَّازي، والآمِدي[٤]، والطُّوسي[٥]، وغيرهم. /١٤٩

---

(١) أي، يقولون: «إن الممكن المعلول يكون قديماً بقدمه».

(٢) ابن رُشد: القاضي الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن الوليد بن رُشد القرطبي الأندلسي المعروف بالحفيد، يسميه الأفرنج Averroes ، عُني بكلام أرسطو، وصنف نحو خمسين كتاباً، توفي سنة ٥٩٥هـ.

(٣) السهروردي الحلبي: هو شهاب الدين السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧هـ، قتله الملك الظاهر صاحب حلب ابن السلطان صلاح الدين بإشارة والده، وتقدم المزيد من ترجمته بحاشية رقم ١، ص ١٣٩.

(٤) الرازي: هو فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ؛ والآمدي: هو سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١.

(٥) الطوسي: هو الخواجا نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الشيعي، =

غلط الرازي على الفلاسفة والمتكلمين

وزعم الرازي ما ذكره في «مُحَصَّله» أن القول بِـ «كون الممكن المفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات» مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون، لكن المتكلمون يقولون بالحدوث، لكون الفاعل عندهم فاعلاً بالاختيار.

وهذا غلط على الطائفتين، بل لم يقل ذلك أحد، لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نُقلت إلينا أقوالهم، كأرسطو وأمثاله. وإنما قاله ابن سينا وأمثاله.

المتكلمون يمنعون قدم «الممكن»

والمتكلمون إذا قالوا بقدم ما يقوم بالربّ من «الصفات» ونحوها، فلا يقولون إنها مفعولة، ولا معلولة لعلة فاعلة، بل الذاتُ القديمة هي الموصوفة بتلك «الصفات» عندهم. فصفاتها من لوازمها، يمتنع تحقّق كون «الواجب» واجباً قديماً إلا بِـ «صفاته» اللازمة له، كما قد بُسط في موضعه. ويمتنع عندهم قِدمُ «ممكنٍ» يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله.

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم «قديمٌ» يقبل العدم، ويمتنع أن يكون «الممكن» لم يزل واجباً، سواءً قيل إنه واجب بنفسه أو بغيره.

القدح المبرم في قول ابن سينا

ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله في أن [١٣٥] «الممكن» قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبدياً، كما يقولونه في «الفلك»، هو الذي فتح عليهم في «الإمكان» من الأسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم أن يجيبوا عنه، كما قد بُسط في موضعه. فإن هذا ليس موضع تقرير هذا.

ولكن نبهنا به على أن «برهانهم القياسي» لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في «الممكنات».

/١٥٠ ولا يعرف «واجب الوجود» ببرهانهم

/ وأما «واجب الوجود» تبارك وتعالى فَـ «القياس» الذي يدّعونه لا يدل على ما يَختصّ به، وإنما يدل على أمر مشترِك كلي بينه وبين غيره، إذ كان مدلول «القياس

= فيلسوف، كان رأساً في العلوم العقلية، صاحب التصانيف المشهورة، منها «تجريد الكلام»، توفي سنة ٦٧٢هـ.

الشمولي» عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة، وتلك لا تخصّ بِـ «واجب الوجود» رب العالمين ـ سبحانه وتعالى.

فلم يعرفوا بِـ «برهانهم» شيئاً من الأمور التي يجب دوامُها، لا من «الواجب»، ولا من «الممكنات».

حصول الكمال بالعلم الباقي ببقاء معلومه

وإذا كانت النفسُ إنما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علماً يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا بِـ «برهانهم» ما تكمل به النفس من العلم، فضلاً عن أن يقال: «إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصُل إلا ببرهانهم».

طريقة الأنبياء في الاستدلال

الاستدلال بالآيات وبقياس الأولى

ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلالَ على الربّ تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياسَ» استعملوا «قياس الأوْلى»، لم يستعملوا «قياسَ شُمول» تستوي أفرادُه، ولا «قياس تمثيل» محض. فإن الرب تعالى لا مثلَ له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّي تستوي أفرادُه. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقصَ فيه [١٣٦] فثبوته له بطريق الأوْلى، وما تنزَّه عنه غيره من النقائص فتنزُّهُه عنه بطريق الأوْلى.

استعمال «قياس الأوْلىَ» في القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته، وإلٰهيته، ووَحْدانيته، وعلمه، وقدرته، وإمكان المَعَاد، وغير ذلك من المطالب العالية السَّنِيَّة، والمعالمِ الإلٰهية التي هي أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها، وقصدها، جميعاً، فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنةِ لمعرفته، ومحبته، والذُّل له.

/١٥١

/ الاستدلال بـ «الآيات» في القرآن

بيان الآية ما هي، وكيفية لزوم المدلول لها

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن. والفرقُ بين الآيات وبين القياس أن «الآية» هي العلامةُ، وهي الدليل الذي يَستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفسُ العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آيةُ النهار. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [سورة الإسراء: ١٢]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار.

وكذلك آياتُ نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، نفسُ العلم بها يوجب العلم بنبوّته بعينه، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره.

وكذلك آياتُ الربّ تعالى، نفسُ العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى، يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره.

والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل.

مدار الاستدلال على التلازم

[١٣٧] فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول. والعلم باستلزام المعيَّن للمعيَّن المطلوبِ أقربُ إلى الفطرة من العلم بأن كل معيّن من معينات القضية الكلّية يستلزم النتيجةَ، والقضايا الكلية هذا شأنها. فإن القضايا الكلية إن لم تُعلم معيّناتها بغير التمثيل، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل. فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط.

فلا بد أن يعرف أن كلَّ فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوبِ يلزم كلَّ فرد من أفراد الدليل. كما إذا قيل: كل ا: ب، وكل ب: ج، فكل ج: ا. فإذا كان كلّيّاً فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء، وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف. ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعيّن للباء المعيّن، والباء المعيّن للألف المعيّن، أقربُ إلى الفطرة من هذا.

وهذا كما قدمناه في أمثلة أقيستهم البرهانية، مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء»، /١٥٢ / و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، و «الضدّان لا يجتمعان»، و «النقيضان لا

يجتمعان ولا يرتفعان»، ونحو ذلك. فإن هذه قضايا كلية.

تصور المعين أسبق إلى العقل

ومعلوم أن الإنسان إذا تصور ما يتصورُه من [شيء] معيّن، وَجزئه، فإن تصوره لكون هذا الكل المعيَّن أعظمَ من جزئه أسبقُ إلى عقله من أن يتخيل أن «كل كُلٍّ أعظم من جزئه». فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماءَ أعظم من كواكبها، والجبلَ أعظم من بعضه، والمدينةَ أعظم من بعضها، ونحو ذلك، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد.

وكذلك إذا تصور شيئاً معيناً[1] يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة، قبل أن يتصور أن «كل نقيضين لا يجتمعان». وكذلك إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً، قبل أن يتصور أن «كل ضدّين لا يجتمعان». وأمثال ذلك كثيرة.

وإذا قيل: تلك القضية الكلية تحصُل في الذهن ضرورةً أو بديهةً من واهب العقل، قيل: فحصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب.

عِظَم الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهاني

ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب تعالى ـ يمتنع وجودُه بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدَّس.

يلزم من وجود المعين الوجود المطلق

وإن كان مستلزماً أيضاً لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجودُ لوازمه، وتلك الكليات المشترَكة [١٣٨] من لوازم المعيّن ـ أعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك ـ يلزمه بشرط وجوده، ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك. وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه، فيعلم نفسَه المقدسةَ بما يخصها، ويعلم الكليات أنها كليات. فيلزم من وجود الخاصّ وجودُ العامّ/ المطلق، أي حصةِ المعيَّن من ذلك العام، كما يلزم من وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسان»، ١٥٣/

(١) هنا بياض، ولعل المحذوف: «فإنه».

ومن وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسانية» و «الحيوانية» القائمة به.

فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها، يمتنع وجودُ شيء سواه بدون وجود نفسه المقدّسة. فإن «الوجود[1] المطلق الكلي» لا تحقُّقَ له في الأعيان، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مُبدعاً.

ثم[2] يلزم من وجودِه المعينِ الوجودُ المطلقُ المطابقُ للمعين. فإذا تحقق الوجود[3] الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين. وإذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق. وإذا تحقق القديم الأزليّ تحقق القديم المطلق المطابق. وإذا تحقق الغنيُّ عن كل شيء تحقق الغنيّ المطابق. وإذا تحقق ربُّ كل شيء تحقق الرب المطابق. كما ذكرنا أنه إذا تحقق «هذا الإنسان» و «هذا الحيوان» تحقَّق «الإنسان المطلق المطابق» و «الحيوان المطلق المطابق».

لا يوجد المطلق إلا في الأذهان

لكن «المطلق» لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان، لا في الأعيان. والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلِّم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان.

الله سبحانه خالق الموجودات ومعلم العلوم

ولهذا كان أولَ ما أنزل على رسوله: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ـ إلى قوله ـ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾ [سورة العلق: ١ ـ ٥]. بين في أول ما أنزل أنه خالقُ الأعيان عموماً وخصوصاً. فكما أنه خالقُ الموجودات العينية فهو المعلّم للماهيات الذهنية. فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورَتْها الأذهانُ معينةً أو مطلقةً فهو المعلِّم لهذا المتصوَّر. فالصُّوَر الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه. لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه، كما قال: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ /١٥٤ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ ﴾ [سورة الأعلى: ١ ـ ٣]، وقال موسى: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠ ﴾ [سورة طه: ٥٠].

---

(١) في أصلنا: «الموجود»، وفي «س»: «الوجود».
(٢) في أصلنا: «لم يلزم»، وفي «س»: «ثم يلزم».
(٣) في أصلنا وكذلك في «س»: «الموجود»، ولعل الصواب: «الوجود».

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده، والصورُ الذهنية من حيث إنها موجودات عينية هي من هذا الباب، كما أنها من جهة مطابقتها للموجودات الخارجية من الباب الأول.

لا يعلم الرب من الوجود المطلق

لكن إذا علم إنسانٌ وجودَ «إنسان مطلق» و «حيوان مطلق» لم يكن عالماً بنفس المعيَّن. كذلك مَن علم «واجباً مطلقاً» و «فاعلاً مطلقاً» و «غنياً مطلقاً» لم يكن [١٣٩] عالماً بنفس ربِّ العالمين، وما يختصُّ به عن غيره.

إنما يعلم الرب من آياته

وذلك هو مدلول «آياته» تعالى. فآياته تستلزم عينَه التي يمنع تصورُها من وقوع الشركة فيها. وكل ما سواه دليل على عينه، وآية له. فإنه ملزوم لعينه، وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه. ويمتنع تحقّقُ شيء من «الممكنات» إلا مع تحقق عينه. فكلها ملزوم لنفس الرب، دليل عليه، آية له.

ودلالتها بطريق «قياسهم» على «الأمر المطلق الكلي» الذي لا يتحقق إلا في الذهن. فلم يعلموا بِـ «برهانهم» ما يختص بالرب تعالى. ولهذا ما يُثْبتونه من «واجب الوجود» عند التحقيق إنما هو «أمر كلي» لا يختصّ بالربّ تعالى، حتى قد يجعلونه «مجرَّدَ الوجود».

دلالة «قياس الأولى» في إثبات صفات الكمال

وأما «قياس الأولى» الذي كان يسلكه السلفُ اتّباعاً للقرآن، فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاضيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا يُحْصَر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبيِّن له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره. فكأن «قياس الأوْلى» يفيده/ أمراً يختصّ به الربّ، مع علمه بجنس ذلك الأمر. ١٥٥/

لا بد في الأسماء المشكَّكة من معنى كلي مشترَك

ولهذا كان الحذّاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولةٌ بطريق التشكيك، الذي هو نوع من التواطىء العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادُه، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضلُ أفراده. كما يطلق لفظ [١٤٠] البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج. فكذلك لفظ «الوجود» يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكملُ وأفضلُ من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن هذا التفاضُلَ في الأسماء المشكَّكة لا يمنع أن يكون أصلُ المعنى مشتركاً كلياً بينهما. فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن. وذلك هو مورد «التقسيم» ـ تقسيم الكلي إلى جزئياته. إذا قيل «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن» فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام. ثم كون وجود هذا الواجب أكملَ من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمَّى «الوجود» معنى كلياً مشتركاً بينهما.

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحيّ، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير؛ وكذلك في صفاته، كعلمه، وقدرته، ورحمته، ورضاه، وغضبه، وفَرَحه، وسائرِ ما نطقَتْ به الرسلُ من أسمائه وصفاته.

الخلاف في الأسماء التي تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا في هذا الباب. فقالت طائفة كأبي العباس الناشي[(١)] من شيوخ

---

(١) أبو العباس الناشي: هو عبد الله بن محمد الناشي الأنباري المعروف بابن شِرْشِير، الشاعر المجيد، كان نحويا، عروضياً، متكلماً، منطقياً، له تصانيف جميلة وأشعار كثيرة، توفي بمصر سنة ٢٩٣هـ. وقد احتج به أبو سعيد السِّيرافي في مناظرته لمتى الفيلسوف بقوله: «وهذا أبو العباس الناشي قد نقض عليكم، إلخ».

/ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي[١]: هي حقيقة في الخالق، مجاز في المخلوق. /١٥٦

وقالت طائفة من الجَهْمية، والباطنية، والفلاسفة، بالعكس: هي مجاز في الخالق، حقيقة في المخلوق.

وقال جماهير الطوائف: هي حقيقة فيهما. وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة، والأشعرية، والكَرَّامية، والفقهاء، وأهلِ [١٤١] الحديث، والصوفية. وهو قول الفلاسفة.

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض، فيقرُّ في بعضها بأنها حقيقة، كاسم «الموجود»، و «النفس»، و «الذات»، و «الحقيقة»، ونحو ذلك. وينازع في بعضها لِشُبَهِ نُفَاة الجميع. والقولُ فيما نفاه نظيرُ القول فيما أثبته، ولكن هو لقصوره فرّق بين المتماثلين. ونَفْي الجميع يمتنع أن يكون «موجوداً».

وقد عُلم أن «الموجود» ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث، وغنيّ وفقير، ومفعول وغير مفعول؛ وأن وجود الممكن يستلزم وجودَ الواجب، ووجودَ المحدث يستلزم وجود القديم، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني، ووجودَ المفعول يستلزم وجود غير المفعول. وحينئذ فبين الوُجودينِ أمر مشترك، و «الواجب» يختصّ بما يتميز به. فكذلك القول في الجميع.

المشككة هي المتواطئة

والأسماء المشككة هي «متواطئة» باعتبار القدر المشترك. ولهذا كان المتقدمون من نُظّار الفلاسفة وغيرهم لا يخصّون المشككة باسم، بل لفظ «المتواطئة» يتناول ذلك كلَّه. فالمشككة قسم من «المتواطئة العامة»، وقسيم «المتواطئة الخاصة».

وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي، وهو مسمى «المتواطئة العامّة». وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن. وهذا مدلول «قياسهم البرهاني».

---

(١) أبو علي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي (نسبة إلى جُبَّي)، رئيس المتكلمين، وشيخ المعتزلة، وأبو شيخ المعتزلة أبي هاشم، توفي سنة ٣٠٣هـ. وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، ثم رجع عن مذهبه.

/١٥٧ / ولا بدّ من إثبات التفاضل، وهو[١] مدلول المشككة التي هي قسيم «المتواطئة الخاصّة». وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية، وهي «قياس الأولى».

ولا بد من إثبات خاصّة الرب التي بها يتميَّز عما سواه، وذلك مدلول «آياته» سبحانه [١٤٢] التي يستلزم ثبوتُها ثبوتَ نفسه، لا يدل على هذه «قياس»، لا «برهاني» ولا «غير برهاني».

فتبين بذلك إن «قياسَهم البرهاني» لا يحصِّلُ المطلوبَ الذي به تكمل النفس في معرفة «الموجودات» ومعرفةِ خالقها، فضلاً عن أن يقال: «لا تُعلم المَطَالبُ إلا به».

وهذا باب واسع، لكن المقصود في هذا المقام التنبيهُ على بطلان قضيتهم السالبة، وهي[٢] قولهم: «إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم».

شَنَاعة زَعْمِهم أن علم الله أيضاً يحصُل بواسطة «القياس»

ثم لم يَكْفِهم هذا السلبُ العام الذي تحجَّروا فيه واسعاً، وقَصَروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصّل إلا مطلوباً لا طائل فيه، حتى زعموا أن علمَ الله وعلمَ أنبيائه وأوليائه إنما يحصُل بواسطة «القياس» المشتمِل على «الحد الأوسط»، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعُه.

وهم في إثبات ذلك خير ممن نفى عِلمه وعِلمَ أنبيائه، مِن سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين، وبأنبيائه، وبكتبه.

فابن سينا لَمَّا تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقَهم المنطقيَّ في تقرير ذلك. وصاروا سالكوا هذه الطريق، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل، فهم أضلُّ من اليهود والنصارى وأجهلُ، إذ كان أولئك حَصَل لهم من الإيمان بِـ «واجب الوجود»

---

(١) في الأصل: «وهي».
(٢) في الأصل: «وهو».

وصفاته ما لم يحصُل لهؤلاء الضُلّال، لما في صدورهم من الكبر والخيال. وهم من أتباع فرعون وأمثاله؛ ولهذا تجدهم لموسى ومَنْ معه من أهل الملل والشرائع متنقّصين أو مُعادِين.

/ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ [١٤٣] إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾ [سورة غافر: ٥٦]. وقال: ﴿[ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ][١] كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة غافر: ٣٥]. وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٨٣﴾ فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [سورة غافر: ٨٣ ـ ٨٥]. /١٥٨

وقد بُسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له، والنُمرودِ بن كَنْعان وأمثالهما من رؤوس الكفر والضلال، ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله ـ صلوات الله عليهم ـ في مواضع.

وقد جعل الله آلَ إبراهيم أئمةً للمؤمنين أهل الجنة، وآلَ فرعون أئمةً لأهل النار.

قال تعالى: ﴿وَٱسۡتَكۡبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ إِلَيۡنَا لَا يُرۡجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذۡنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتۡبَعۡنَٰهُمۡ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا لَعۡنَةٗۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلۡمَقۡبُوحِينَ ﴿٤٢﴾ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَهۡلَكۡنَا ٱلۡقُرُونَ ٱلۡأُولَىٰ بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٣﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلۡغَرۡبِيِّ إِذۡ قَضَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلۡأَمۡرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَٰكِنَّآ أَنشَأۡنَا قُرُونٗا فَتَطَاوَلَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡعُمُرُۚ وَمَا كُنتَ ثَاوِيٗا فِيٓ أَهۡلِ مَدۡيَنَ تَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَا وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذۡ نَادَيۡنَا وَلَٰكِن رَّحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ وَلَوۡلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ

---

(١) حذف المصنف رحمه الله تعالى هذه القطعة من الآية اكتفاء بها من الآية السابقة.

فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ فَأْتُواْ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [سورة القصص: ٣٩ ـ ٤٩].

/١٥٩ وقال في آل إبراهيم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ ۖ وَكَانُواْ/ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾(١) [سورة السجدة: ٢٤].

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا عِلمَ الرب يحصل بواسطة «القياس البرهاني»، وكذلك علمُ أنبيائه. وقد بسطنا الكلام في الردّ [١٤٤] عليهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيهُ على فساد قولهم: «إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان» الذي وصفوه. وإذا كان هذا السلبُ باطلاً في علم آحاد الناس كان بطلانه أولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى، ثم ملائكته، وأنبيائه ـ صلوات الله عليهم أجمعين.

انتهى الوجه السادس من المقام الثالث

فصل

أقوال المنطقيين في «الدليل» «والقياس»

قسمة الدليل إلى «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل»

وأيضاً فإنهم قسموا جنسَ «الدليل» إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل». قالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون بِـ «الكلي» على «الجزئي»، أو بِـ «الجزئي» على «الكلي»، أو بأحد «الجزئيين» على الآخر. وربما عبروا عن ذلك بِـ «الخاصّ» و «العامّ»، فقالوا: إما أن يستدل بِـ «العامّ» على «الخاصّ»، أو بِـ «الخاصّ» على «العامّ»، أو بأحد «الخاصَّين» على الآخر.

قياس الشمول

قالوا: والأول هو «القياس»، يَعنون به «قياس الشُّمول»، فإنهم يخصونه باسم

---

(١) في أصلنا وفي «س»: «وجعلناهم»، وهو غلط ههنا. نعم، ورد هكذا في سورة الأنبياء: ٧٣.

«القياس». وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم «القياسِ» «التمثيلَ».

وأما جمهور العقلاء فاسم «القياس» عندهم يتناول هذا وهذا.

قالوا: والاستدلال بِـ «الجزئيات» على «الكلي» هو «الاستقراء». فإن كان تاماً فهو «الاستقراء التام»، وهو يفيد اليقينَ، وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين. فالأول هو استقراء جميع «الجزئيات»، والحكم عليه بما وُجد في جزئياته؛ والثاني استقراء أكثرها وقد يكذب، كقول القائل: «الحيوان إذا أكل حَرَّكَ فكه الأسفل، /لأنا استقريناها فوجدناها هكذا»، فيقال له: «التمساح يحرك الأعلى». /١٦٠

ثم قالوا: «القياس» ينقسم إلى «الاقتراني» و «الاستثنائي». فَـ «الاستثنائي» ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورةً فيه بالفعل، و «الاقتراني» ما تكون [١٤٥] فيه بالقوة، كالمؤلَّف من القضايا «الحَمْلية»، كقولنا: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام».

و «الإستثنائي» ما يؤلَّف من «الشَّرْطيات»، وهو نوعان:

الشرطي المتصل

أحدهما: «متصلة»، كقولنا: «إن كانت الصلوة صحيحةً فالمصلي متطهّر». واستثناء عين المقدَّم يُنتج عين التالي، واستثناءُ نقيض التالي ينتج نقيض المقدَّم.

الشرطي المنفصل

والثاني: «المنفصلة». وهي إما «مانعةُ الجمع والخُلُوّ»، كقولنا: «العدد إما زوج وإما فرد»، فإن هذين لا يجتمعان، ولا يخلو «العدد» عن أحدهما. وإما «مانعة الجمع» فقط، كقولنا: «هذا إما أبيض وإما أسود» أي، لا يجتمع السواد والبياض، وقد يخلو المحلُّ عنهما. وإما «مانعة الخلو»، فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً، ولا يمتنع اجتماعُهما.

«مانعة الخلو» وأمثاله

وقد يقولون: «مانعة الجمع والخلوّ» هي «الشرطية الحقيقية»، وهي مطابِقة للنقيضَين في العموم والخصوص. و «مانعة الجمع» هي أخص من النقيضَين، فإن الضدّين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، وهما أخصُّ من النقيضين.

وأما «مانعة الخلوّ» فإنها أعم من النقيضَين. وقد يصعُب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعَين الأوّلَين، فإن أمثالهما كثيرة. ويمثلونه بقول القائل: «هذا راكب البحر، أو لا يغرق فيه»، أي، لا يخلو منهما. فإنه لا يغرق إلا إذا كان في البحر. فإما أن لا يغرق

فيه، وحينئذ لا يكون راكبَه؛ وإما أن يكون راكبه، وقد يجتمع أن يركب ويغرق.

والأمثال كثيرة، كقولنا: «هذا حي، أو[1] ليس بعالم، أو قادر، أو سميع، أو /بصير، أو متكلم». [١٤٦] فإنه إن وجدت الحياة فهو أحد القسمَين، وإن عُدمتْ عُدمتْ هذه الصفات، وقد يكون حيّاً من لا يوصَف بذلك. وكذلك إذا قيل: «هذا متطهّر، أو ليس بمصلٍّ»، فإنه إن عُدمت الصلاة عُدمت الطهارة، وإن وُجدت الطهارة فهو القسم الآخَر، فلا يخلو الأمر منهما.

/١٦١

وكذلك كلُّ عَدَم شرطٍ ووجودِ مشروطه. فإنه إذا رُدّد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعاً من الخلوّ. فإنه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عُدم عُدم الشرط. فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط.

قسمة «الاقتراني» إلى الأشكال الأربعة

ثم قسَّموا «الاقتراني» إلى الأشكال الأربعة لكون «الحد الأوسط» إما محمولاً في «الأولى[2]» موضوعاً في «الصغرى»، وهو في الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة: الجزئي، والكلي، والإيجابي، والسلبي. وإما أن يكون «الأوسط» محمولاً فيهما، وهو الثاني، ولا ينتج إلا السلب. وإما أن يكون موضوعاً فيهما، ولا ينتج إلا الجزئيات. والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلي، لكنه بعيد عن الطبع.

النقيض والعكس وعكس النقيض

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثاني، والثالث، وغير ذلك من المطالب، احتاجوا إلى الاستدلال بـ «النقيض»، و «العكس»، و «عكس النقيض». فإنه يلزم من صدق القضية كذبُ «نقيضها»، وصِدْقُ «عكسها المستوى» و «عكس نقيضها». فإذا صَدَق قولُنا: «ليس أحد من الحجّاج بكافر»، صح قولنا: «ليس أحد من الكفار حاجًّا». وإذا صح قولنا: «كل حاجّ مسلم» صح قولنا: «بعض المسلمين حاجّ»، وقولنا: «من ليس بمسلم فليس بحاجّ».

---

(١) في أصلنا: «و»، والتصحيح من «س».

(٢) المراد بـ «الأولى» هي «الكبرى».

رد المصنف أقوالهم في «الدليل» و «القياس»

طريقهم إما باطل وإما طويل متعب

فنقول: هذا [١٤٧] الذي قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يُبعد /١٦٢/ الطريقَ على الطالب المستدِلّ، فلا يخلو عن خطأ يصدُّ عن الحق، أو طريقٍ طويلٍ يُتعب صاحبَه حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب. كما كان يمثّله بعضُ سلفنا بمنزلة من قيل له: «أين أذنك؟»، فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم.

وما أشبه هؤلاء بقول القائل:

أقــام يعمَــل أيّــامــاً رَوِيَّتَــهُ وشبَّـه المـاءَ بعـد الجُهْـد بـالمـاء

وقول الآخر:

وإنــي، وإنّــي، ثــم إنّــي، وإنّنــي إذا انْقطعتْ نَعْلي جعلتُ لها شِسْعاً

أقوم الطريق طريق القرآن

ما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: ٩]. فأقومُ الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله. وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاجِ طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا يُنْجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجبَ لهم السعادةَ، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم.

بطلان حصر «الأدلّة» في القياس، والاستقراء، والتمثيل

بيان ذلك أن ما ذكروه من حصر «الدليل» في «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» حصرٌ لا دليل عليه، بل هو باطل. وقولهم أيضاً: «إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص» قولٌ لا دليل عليه، بل هو باطل.

واستدلالهم على الحصر بقولهم: «إما أن يُستَدلّ بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزئيين على الآخر؛ والأولُ هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل».

يقال: لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة، فإنكم إذا عنيتم / [١٤٨] بالاستدلال بجزئي على جزئي «قياسَ التمثيل» لم يكن ما ذكرتموه حاصراً. ١٦٣/

طريقان من الأدلة خرجت عن حصرهم لها في الثلاثة

وقد بقي الاستدلالُ بالكلي على الكلي الملازِم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازِم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجودُ الآخر، ومن عدمه عدمُه. فإن هذا ليس مما سميتموه «قياساً»، ولا «استقراء»، ولا «تمثيلاً». وهذه هي «الآياتُ».

الاستدلال بالكلي على الكلي، وبالجزئي على الجزئي الملازم له

الاستدلال بطلوع الشمس على النهار

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس. فليس هذا استدلالاً بكلي على جزئي، بل الاستدلال بطلوعٍ معيَّن على نهار معيَّن ـ استدلالاً بجزئي على جزئي؛ وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً بكلي على كلي.

الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة وغيرها

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئي على جزئي، كالاستدلال بِـ «الجَدْي»، و «بناتِ نَعْشٍ»، والكوكبِ الصغير القريب من القُطْب[1] ـ الذي يسميه بعض الناس «القُطْب»، كما يسمى بعض الناس «الجَدْيَ» «القُطْبَ»، وإن كان «القطب» في الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً من ذلك الكوكب الصغير.

---

(١) «القطب» عند الجغرافيين: طرف محور الأرض. وهما قُطْبان: القطب الشمالي(North - Pole) ـ وهو المراد هنا ـ والقطب الجنوبي.

و «الكوكب الصغير القريب من القطب» (النجمة القطبية، Pole - Star): هو كوكب بين الجدي والفَرْقَدَين لا يبرح مكانه في جميع الأزمان جَنْب القطب الشمالي ولا يتغير، يُستدل به على تعيين جهة الشمال من أي بقعة من نصف كرة الأرض الشمالي(Northern - hemisphere) . فإذا تعينت تعينت جهةُ الكعبة منها مشرقاً أو مغرباً، جنوباً أو شمالاً.

و «الجدي»: كوكب إلى جنب القطب تعرَف به القبلة، ويقال له «جدي الفَرْقد».

و «بنات نَعْش» الكبرى (Ursa - Major): هي مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة ضخمة للاستفهام «؟» نشاهدها جهة القطب الشمالي؛ وبقربها سبعةٌ أخرى تسمى «بنات نعش الصغرى» التي منها «النجمة القطبية».

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العَرْض، والاستدلالُ / بطلوعه على غروب آخرَ، وتوسُّطِ آخر، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناسُ. قال ١٦٤ تعالى: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [سورة النحل: ١٦].

الاستدلال بالأمكنة على المواقيت والأمكنة

والاستدلالُ على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب، والعجم، وأهلُ الملل، والفلاسفةُ. فإذا استُدِل بظهور «الثُّريا» على ظبور ما قرب [١٤٩] منها مشرقاً، ومغرباً، ويميناً، وشمالاً[١]، من الكواكب، كان استدلالاً بجزئي على جزئي لتلازمهما، وليس ذلك من «قياس التمثيل». وإن قُضى به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلي على كلي، وليس استدلالاً بكلي على جزئي، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر.

ومَن عَرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض، وعَلم ما يقارن منها طلوعَ الفجر، استدل بما رآه منها على مقدار ما مَضَى من الليل وما بقي منه. وهو استدلال بأحد المتلازِمَين على الآخر. ومَن علم الجبال، والأنهار، والرياح، استدل بها على ما يلازمها من الأمكنة.

الاستدلال بالجبال والأنهار

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يُعرف له ابتداء، بل هو منذ خلق الله الأرض، كوجود الجبال، والأنهار العظيمة ـ النِّيل، والفُرات، وسَيْحان، وجَيْحان، والبحر ـ كان الاستدلال مطّرداً.

الاستدلال بالكعبة على جهات الأرض

وإن كان اللزوم أقلَّ من ذلك مدّة، مثل الكعبة ـ شرّفها الله، فإن الخليل بناها، ولم تزل معظّمةً لم يَعْلُ عليها جبّار قطّ ـ استدل بها بحسب ذلك، فيستدل بها وعليها. فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة. الحجر الأسود يقابل المشرق؛ والغربي الذي يقابله، ويقال له «الشامي»، يقابل المغرب؛ و «اليماني» يقابل الجنوب؛ وما يقابله يقال له «العراقي» إذا قيل للذي[٢] من ناحية الحَجَر «الشامي»، وإن قيل لذاك «الشامي» قيل لهذا: «العراقي»، فهذا «الشامي العراقي»/ يقابل الشمال، وهو يقابل /١٦٥

---

(١) في أصلنا: «شاماً»، وفي «س»: «شمالاً».

(٢) «الذي من ناحية الحجر»: أي «الركن الذي يقابل الحجر الأسود»، وقد سماه «الشامي» آنفاً، المقابل للمغرب.

القُطْب. وحينئذ فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها.

الاستدلال بالأبنية والأشجار

وما كان مدته أقصَرَ من مدة الكعبة، كالأبنية التي في الأمصار، والأشجار، كان الاستدلالُ بها بحسب [١٥٠] ذلك. فيقال: «علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا»، وهما متلازمان مدةً من الزمان.

فهذا وأمثاله استدلالٌ بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معين جزئي، وليس هو من «قياس التمثيل».

حد «الدليل» عند النُظَّار

ولهذا عَدَل نظّار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب؛ وهو الموصِل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب.

أو ما يكون النظر الصحيحُ فيه موصلاً إلى المطلوب؛ وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني «دليلاً»، أو يخص باسم «الإمارة». والجمهور يسمون الجميع «دليلاً». ومن أهل الكلام من لا يسمِّى بـ «الدليل» إلا الأول.

الضابط في «الدليل»

ثم الضابط في «الدليل» أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يُستدل به عليه. فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فَيستدل المستدل بما عَلِمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه.

القطعي والظني

ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعياً». وإن كان ظاهراً ـ وقد يتخلَّف ـ كان الدليل «ظنّياً».

مثال الدليل القطعي

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، ورحمته، وحكمته. فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودُها بدون ذلك ممتنع. فلا توجد إلا دالّة على ذلك.

ومثلِ دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبرَ به عن الله، فإنه لا يقول عليه إلا / الحقَّ، إذ كان معصوماً في خبره عن الله، لا يستقرّ في خبره عنه خطأ ألبتة. /١٦٦

قد يكون «الدليل» وجوداً وعدماً

فهذا دليلٌ مستلزم لمدلوله [١٥١] لزوماً واجباً، لا ينفك عنه بحال، وسواء كان الملزوم المستدَلّ به «وجوداً» أو «عدَماً». فقد يكون الدليل «وجوداً» و «عدماً»، ويُستدل بكل منهما على «وجود» و«عدم». فإنه يُستدل بثبوت الشيء على انتفاء «نقيضه» و«ضده»، ويُستدل بانتفاء «نقيضه» على ثبوته. ويُستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كلُّ دليل يُستدل به فإنه ملزوم لمدلوله. وقد دخل في هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه.

اختلاف العبارات لا يغير حقيقة المعنى

فإن ما يسمونه «الشرطي المتصل» مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عُبّر عن هذا المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم. واختلاف صِيَغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغيّر حقيقته. والكلام إنما هو في المعاني العقلية، لا في الألفاظ.

فإذا قال القائل: «إن كانت الصلاةُ صحيحةً فالمصلّي متطهّر»؛ و «إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود»؛ و «إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي»؛ ونحو ذلك، فهذا معنى قوله: «صحة الصلاة تستلزم صحةَ الطهارة»، وقوله: «يلزم من صحة الصلاة صحةُ ثبوت الطهارة»، وقوله: «لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة»، وقوله: «الطهارة شرط في صحة الصلاة، وإذا عُدم الشرط عُدم المشروط»، وقوله: «كل مصل متطهر، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل». وأمثال ذلك من أنواع التآليف للألفاظ والمعاني التي يتضمن هذا الاستدلال، من غير حَصْر الناس في عبارة واحدة.

استطراد:

الرِّكَّة والعِيُّ في عبارات أهل المنطق

وإذا اتسعت العقولُ وتصوُّراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه [١٥٢] محبوسُ العقل واللسان، كما يصيب أهلَ المنطق اليوناني ـ تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

/ ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرَّف في العلوم، وسَلَك مسلك أهل المنطق، طَوَّلَ /١٦٧

وضيِّق، وتكلُّف وتعسُّف ـ وغايتُه بيان البيّن وإيضاح الواضح ـ من العِيّ. وقد يوقعه ذلك في أنواع من السَّفْسَطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم.

مثال الركة من قول يعقوب الكندي

مثلُ ما ذكروه عن يعقوب بن إسحاق الكِنْدي[١] الفيلسوف أنه قال في بعض مناظراته: «هذا من باب فَقْد عدم الوجود[٢]». ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم، حتى في كلام أفضل متأخريهم، مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً.

حدهم «الشمس»

وكذلك تكلفاتهم في «حدودهم»، مثل حدّهم لِـ «الإنسان»، و «الشمس» بأنها«كوكب يطلع نهاراً». وهل مَنْ يحدُّ «الشمسَ» مثلَ هذا الحد ونحوه إلا مَنْ هو مِن أجهل الناس؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تُحدّ الشمس به؟ ومن لم يعرف «الشمس» فإما أن يجهل اللفظ، فيترجم له، وليس هذا من الحدّ الذي ذكروه؛ وإما أن لا يكون رآها لعماه، فهذا لا يَـرَى النهار، ولا الكواكب بطريق الأولى، مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون طريقهم.

عود إلى أصل الموضوع:

تصوير الشكل الأول من الحمليات فِطرى

وهم معترفون بأن الشكل الأول من «الحمليات» يُغني عن جميع صور «القياس». وتصويره فطريّ لا يحتاج أحد إلى تعلّمه منهم، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوّره على الوجه الذي يزعمونه.

فصل

إبطال قولهم: «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين»

/١٦٨ وأما قولهم: «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان»،/ فإن

---

(١) يعقوب بن إسحاق: بن الصبَّاح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث (ملك كندة، صحابي) بن قيس، أبو يوسف الكندي، فيلسوف العرب في عصره، ألف وترجم وشرح كتباً أكثر من ثلاث مئة، توفي نحو سنة ٢٦٠.

(٢) وفقد عدم الوجود هو «الوجود».

كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محذوفة»، وسَمَّوه هو «قياس الضمير». وإن كان مقدماتٍ قالوا: «هي أقيسة مركّبة، ليس هو قياساً واحداً». فهذا قول باطل طرداً وعكساً.

اختلاف حال الناس في عدد المقدمات المحتاج إليها

وذلك أن احتياجَ المستدِل إلى المقدّمات مما يختلف فيه حالُ الناس. فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك. كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدّمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر.

مثال الاستدلال بمقدمة واحدة

فمن أراد أن يعرف [١٥٣] أن «هذا المسكِرَ المعيَّنَ محرّمٌ»، فإن كان يعرف أن «كل مسكر محرّم» ولكن لا يعرف «هل هذا المعيّن مسكر أم لا؟»، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن «هذا مسكر». فإذا قيل له: «هذا حرام»، فقال «ما الدليل عليه؟»، فقال المستدِل: «الدليل على ذلك أنه مسكر»، فقال: «لا نسلّم أنه مسكر»؛ فمتى أقام الدليلَ على أنه مسكر تم المطلوب.

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض أنواع الأشربة «هل هو مسكر أم لا؟» كما يسأل الناسُ كثيراً عن بعض الأشربة، فلا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أو لا تسكر، ولكن قد علم أن «كل مسكر حرام». فإذا ثبت عنده بخبرِ مَنْ يصدّقه، أو بغير ذلك من الأدلة، أنه مسكر، عَلم تحريمه.

وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس في النَّرْد والشِّطْرَنْج «هل هما من المَيْسِر أم لا؟»؛ وتنازُعِهم في النبيذ المتنازَع فيه «هل هو من الخمر أم لا؟»؛ وتنازعهم في الحلف بالنذر، والطلاق، والعِتاق «هل هو داخل في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [سورة التحريم: ٢] ـ أم لا؟»؛ وتنازعهم في قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٧] ـ «هل هو الزوج أو الولي المستقل؟»؛ وأمثال ذلك.

١٦٩/ مثال الاستدلال بمقدمتين

/ وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن «النبيذَ المسكِر المتنازع فيه محرّم» ولم يعلم أن «هذا المعيَّن مسكر». فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر،

ويعلمَ أن كل مسكر حرام.

وقد يعلم أن هذا مسكر، ويعلم أن كل مسكر خمر، لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر لقرب عهده بالإسلام، أو لنشأه بين جُهّال [١٥٤] أو زنادقة يشكّون في ذلك.

مثال الاستدلال بمقدمات

أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كل مسكر حرام»، أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر، لكن لم يعلم أن محمداً رسولُ الله؛ أو لم يعلم أنه حرَّمها على جميع المؤمنين، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم، كمن ظن أنه أباح شُرْبها للتداوي أو غير ذلك. فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر؛ وأنه خمر؛ وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر؛ وأنه رسولُ الله حقاً، فما حرّمه فقد حرمه الله؛ وأنه حرّمه تحريماً عاماً لم يُبِحْه للتداوي ولا للتلذّذ.

حدهم «القياس» ونقضه للمصنف

ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطلٌ أنهم قالوا في حد «القياس» الذي يَشمل البرهاني، والخَطابي، والجَدَلي، والشِّعْري، والسُّوفِسْطائي: «إنه قولٌ مؤلَّف من أقوال ـ أو عبارة عما ألف من أقوال ـ إذا سُلِّمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخرَ».

قالوا: واحترزنا بقولنا «من أقوال» عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها «صِدْقَ عكسها» و «عكسِ نقيضها» و «كذبَ نقيضها»، وليست «قياساً». قالوا: ولم نقل «مؤلف من مقدمات» لأنا لا يمكننا تعريف «المقدمة» من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزءَ «القياس». فلو أخذناها في حد «القياس» كان دَوْراً.

والقضية الخبرية إذا كانت جزءَ «القياس» سمَّوها «مقدمة»؛ وإن كانت مستفادة من «القياس» سموها «نتيجة»؛ وإن كانت مجردة عن ذلك سموها «قضية»؛ وتسمى/ أيضاً «قضية» مع تسميتها «نتيجة» و «مقدمة»، وهي «الخبر» وليست هي «المبتدأ والخبر» في اصطلاح النحاة، بل أعم منه. فإن «المبتدأ[١٥٥] والخبر» لا يكون إلا جملة اسمية، والقضية الخبرية قد تكون اسمية وفعلية، كما لو قيل في قوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ

/١٧٠

﴿فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١١]، وقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الفتح: ٢٧]. فإن هذه جملة خبرية، وليست «المبتدأ والخبر» في اصطلاح النحاة.

المراد بـ «القول» جملة تامة

والمقصود هنا أنهم أرادوا بِـ «القولِ» في قولهم: «القياسُ قول مؤلف من أقوال» القضيةَ التي هي جملة تامة خبرية، لم يريدوا بذلك المفردَ الذي هو «الحد». فإن «القياس» مشتمل على ثلاثة حدود: أصغر، وأوسط، وأكبر، كما إذا قيل: «النبيذ المتنازَع فيه مسكِر، وكل مسكر حرام»، فَـ «النبيذ» و «المسكر» و «الحرام» كل منها مفرد، وهي الحدودُ في «القياس». فليس مرادهم بِـ «القول» هذا. بل مرادهم أن «كلَّ قضية قولٌ» كما فسَّروا مرادهم بذلك. ولهذا قالوا: «قول مؤلف من أقوال إذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر»، واللازم إنما هو «النتيجة»، وهي قضية، وخبر، وجملة تامة؛ ليست مفرداً. ولذلك قالوا «القياس قول»، فسمَّوا مجموع القضيتين «قولاً».

«الجمع» يتناول اثنين فصاعداً

وإذا كانوا قد جعلوا «القياس» مؤلفاً من «أقوال»، وهي القضايا، لم يجب أن يراد بذلك «قولان فقط». لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً لِـ «اثنين فصاعداً»، كقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [سورة النساء: ١١]، وإما أن يراد به «الثلاثة فصاعداً»، وهو الأصل عند الجمهور.

ولكن قد يراد به جنسُ العدد، فيتناول «الاثنين فصاعداً»، ولا يكون الجمع مختصاً بِـ «اثنين». فإذا قالوا: «هو مؤلف من أقوال»، إن أرادوا جنسَ العدد كان المعنى «من اثنين فصاعداً». فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات، وأربع مقدمات؛ فلا يختص بالاثنين. وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من «ثلاثة/ فصاعداً»، وهم قطعاً ما أرادوا هذا. لم يبق إلا الأول. /١٧١

التزامهم مقدمتين فقط

فإذا قيل: هم يلتزمون ذلك، ويقولون: نحن نقول: «أقلُّ ما يكون القياس من مقدمتين، وقد يكون من مقدمات». فيقال: [١٥٦] أوّلاً هذا خلافُ ما في كتبكم، فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط. وقد صرحوا أن «القياس» الموصِل إلى المطلوب، سواء كان اقترانياً أو استثنائياً، لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما.

وعلّلوا ذلك بأن المطلوب المتّحد لا يزيد على جزئين ـ مبتدأ وخبر. فإن كان

القياس «اقترانياً» فكل واحد من جُزئَي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمةً منه، أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً، ولا يكون هو نفسَ المقدمة. قالوا: وليس المطلوب أكثر من جزئين، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين. وإن كان القياس «استثنائياً» فلا بد فيه من مقدمة شَرْطية ـ متصلة أو منفصلة ـ تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضِه، ولا بد من مقدمة استثنائية، فلا حاجة إلى ثالثة.

القياس المركب

قالوا: لكن ربما أدرج في «القياس» قول زائد على مقدمتَيْ القياس، إما غير متعلق بالقياس، أو متعلق به. والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه، أو لبيان المقدمتين أو إحداهما، ويسمون هذا «القياس المركَّب».

قالوا: وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن القياس المبيَّن للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً، والباقي لبيان مقدمات القياس. قالوا: وربما حذفوا بعضَ مقدمات القياس، إما تعويلاً على فهم الذهن لها، أو لترويج المغلطة حتى لا يُطَّلع على كذبها عند التصريح بها.

المفصول النتائج والموصول النتائج

قالوا: ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات قد صُرّح فيها بنتائجها فيسمى القياس «مفصولاً»، وإلا فَـ «موصول».

ومثلوا «الموصول» بقول القائل: «كل إنسان حيوان، وكل [١٥٧] حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل إنسان جوهر».

و «المفصول» بقولهم: «كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان /١٧٢/ جسم». ثم يقول: «كل حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل إنسان حيوان[١]». فيلزم منهما أن «كل إنسان جوهر».

ثبوت النسبة الحُكْمية أو انتفاؤها

فيقال لهم: أما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاكَ في النطق به. والمطلوب في العقل إنما هو شيء واحد، لا اثنان[٢]. وهو «ثبوتُ النسبة الحُكْمية أو انتفاؤها»؛

(١) كذا بالأصل: «فكل إنسان حيوان»، ولعل الصواب: «فكل حيوان جوهر».

(٢) في أصلنا: «اثنين»، وفي «س»: «اثنان».

وإن شئت قلتَ: «اتصاف الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتاً»؛ وإن شئت قلت: «نسبة المحمول إلى الموضوع، والخبر إلى المبتدأ، نفياً أو[١] إثباتاً»؛ وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بِـ «القضية».

أمثلة الاستدلال بمقدمة واحدة

فإذا كان النتيجة أن «النبيذ حرام أو ليس بحرام»، أو «الإنسان حَسّاس أو ليس بحساس»، أو نحو ذلك، فالمطلوب ثبوتُ التحريم للنبيذ أو انتفاؤه، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه. والمقدِّمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حَصَل بها المقصودُ. وقولنا: «النبيذ خمر» يناسب المطلوب، وكذلك قولنا: «الإنسان حيوان».

فإذا كان الإنسان يَعلم أن «كل خمر حرام»، ولكن يشكّ في النبيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع «خمراً»، فقيل: «النبيذ حرام لأنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر»، كانت هذه القضيةُ، وهي قولنا: «قد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن كل مسكر خمر)»، يفيد تحريمَ النبيذ، وإن كان نفسَ قوله قد تضمن قضية أخرى.

لا لزوم لذكر المقدمات المعلومة

والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع، وهي «إنَّ ما صححه أهلُ العلم بالحديث فقد وجب التصديق [١٥٨] بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله»، و «إن ما حرَّمه الرسولُ فهو حرام»، ونحو ذلك.

فلو لزم أن يُذكر كلُّ ما يَتوقف عليه العلمُ وإن كان معلوماً كانت المقدمات أكثر من اثنتين، بل قد تكون أكثر من عشر[٢]. وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل/ بقول النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول: «النبي حرَّم ذلك، وما حرَّمه فهو حرام، فهذا حرام». وكذلك يقول: «النبي صلى الله عليه وسلم أوجب، وما أوجبه النبي فقد وجب، فهذا قد وجب». /١٧٣

وإذا احتَجَّ على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول: «إن الله حرم

---

(١) في أصلنا وفي «س»: «و»، والصواب: «أو».

(٢) في أصلنا: عشرة، وفي «س» كما أثبتناه.

هذا في القرآن، وما حرمه الله فهو حرام». وإذا احتج على وجوب الصلاة، والزكاة، والحج، بمثل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [سورة آل عمران: ٩٧]، يقول: «إن الله أوجب الحج في كتابه، وما أوجبه الله فهو واجب». وأمثال ذلك مما يعدّه العقلاء لُكْنَة، وعِيّاً، وإيضاحاً للواضح، وزيادةَ قول لا حاجة إليها.

وهذا التطويل الذي لا يفيد في «قياسهم» نظيرُ تطويلهم في «حدودهم»، كقولهم في حد «الشمس»: «إنها كوكب يطلع نهاراً»، وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضييعَ الزمان، وإتعابَ الأذهان، وكثرةَ الهَذَيان. ثم إن الذين يتَّبعونهم في «حدودهم» و «براهينهم» لا يزالون مختلفين في تحديد الأمور المعروفة بدون تحديدهم، ويتنازعون في «البرهان» على أمور مستغنية عن براهينهم.

إبطال قولهم: «ليس المطلوب أكثر من جزئين»

قولهم: ليس المطلوب إلا اسمان

وقولهم: «ليس المطلوب أكثر من جزئين، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين»، فيقال: إن أردتم «ليس له إلا اسمان مفردان» فليس الأمر كذلك، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة. [١٥٩] مثل من شك في النبيذ: «هل هو حرام بالنص، أم ليس حراماً، لا بنص ولا قياس؟» فإذا قال المجيب: «النبيذ حرام بالنص» كان المطلوب ثلاثة أجزاء. وكذلك لو سأل: «هل الإجماع دليل قطعي؟»، فقال: «الإجماع دليل قطعي»، كان المطلوب ثلاثة أجزاء. فإذا قال: «هل الإنسان جسم، حساس، نامٍ، متحرك بالإرادة، ناطق، أم لا؟»، فالمطلوب هنا له ستة أجزاء.

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر

/١٧٤

وفي الجملة فالموضوع والمحمول، الذي هو مبتدأ وخبر، وهو جملة خبرية: قد تكون جملةً مركبة من لفظين، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيّداً بقيود / كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [سورة التوبة: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْ﴾ [سورة الأنفال: ٧٥]،

وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاةُ الصفاتِ، والعَطْفَ، والأحوالَ، وظرفَ المكان، وظرفَ الزمان، ونحو ذلك.

فإذا كانت القضية مقيدةً بقيودٍ كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة.

قولهم: ليس المطلوب إلا معنيان

وإن أريد «أن المطلوب ليس إلا معنيان ـ سواء عَبَّر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة» قيل: وليس الأمر كذلك، بل قد يكون المطلوبُ معنى واحداً، وقد يكون معنيين، وقد يكون معاني متعددة. فإن المطلوب بحسب طَلَب الطالب، وهو الناظر المستدِلّ، أو السائل المتعلِّم المناظِر، وكل منهما قد يطلب معنى [١٦٠] واحداً، وقد يطلب معنيين، وقد يطلب معانيَ. والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد، وقد تكون بلفظين، وقد تكون بأكثر.

فإذا قال: «آلنبيذ حرام؟»، قيل له: «نعم»، كان هذا اللفظ وحده كافياً في جوابه، كما لو قيل له: «هو حرام».

قولهم: القضية الواحدة في تقدير قضايا

فإن قالوا: القضية الواحدة قد تكون في تقديرِ قضايا، كما ذكرتموه من التمثيل بِـ «الإنسان». فإن هذه القضية الواحدة في تقديرِ خمسِ قضايا، وهي خمس مطالب. والتقدير: هل هو جسم أم لا؟ وهل هو حساس أم لا؟ وهل هو نامٍ أم لا؟ وهل هو متحرك بالإرادة أم لا؟ وهل هو ناطق أم لا؟ وكذلك فيما تقدم: هل النبيذ حرام فهل تحريمه بالنص أو بالقياس؟

المفرد قد يكون في معنى قضية

فيقال: إذا رضيتم بمثل هذا، وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد، فالمفرد قد /١٧٥/ يكون في معنى قضية. فإذا قال: «آلنبيذ المسكِر حرام؟»، فقال المجيب: «نعم»، فلفظ «نعم» في تقدير قوله: «هو حرام».

أمثلة التعبير عن الدليل باسم مفرد

وإذا قال: «ما الدليل عليه؟»، فقال: الدليل عليه «تحريم كل مسكر»، أو «أن كل مسكر حرام»، أو «قول النبي صلى الله عليه وسلم (كل مسكر حرام)»، ونحو ذلك من العبارات التي جَعَل الدليل فيها اسماً مفرداً، وهو جزء واحد، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين ـ مبتدأ وخبر. فإن قوله: «تحريم كل مسكر» اسم مضاف.

وقوله «أنَّ كل مسكر حرام» ـ **بالفتح** ـ مفرد أيضاً. فإن «أَنَّ» وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد، و «إن» المكسورة وما في حيزها جملة تامة. ولهذا قال النحاة قاطبة إنَّ «إِنَّ» تكسرَ إذا كانت في موضع الجملة ـ والجملة خبر وقضية ـ وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية. ولهذا يكسرونها بعد «القول»، لأنهم إنما يحكون بِـ «القول» الجملة التامة.

وكذلك [١٦١] إذا قلت: الدليل عليه «قول النبي صلى الله عليه وسلم»، أو الدليل عليه «النص»، أو «إجماع الصحابة»، أو الدليل عليه «الآية الفلانية»، أو «الحديث الفلاني»، أو الدليل عليه «قيام المقتضِي للتحريم، السالم عن المعارِض المقاوِم»، أو الدليل عليه «أنه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم»، وأمثال ذلك مما يُعبَّر فيه عن الدليل بـ «اسم مفرد»، لا بِـ «القضية» التي هي جملة تامّة. ثم هذا الدليل الذي عُبّر عنه باسم مفرد هو إذا فُصل عُبّر عنه بألفاظ متعدّدة.

والمقصود أن قولكم: «إن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئين فقط»، إن أردتم «لفظَين فقط»، وأن ما زاد على لفظين فهو أدلة، لا دليل واحد، لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل، قيل لكم: وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين: هما دليلان، لا دليل واحد، فإن كل مقدمة تحتاج إلى دليل.

تخصيص عدد المقدمات باثنين /١٧٦/ تحكم محض

وحينئذ فتخصيص العدَد باثنين دون ما زاد تحكّم لا معنى له. فإنه إذا كان المقصودُ قد يحصل بلفظ مفرد، وقد لا يحصل إلا بلفظين، وقد لا يحصل إلا بثلاثة، / وأربعة وأكثر. فَجعْلُ الجاعل اللفظَينِ هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص، وأن الزائد إن كان في المطلوب جُعل مطالبَ متعدّدة، وإن كان في الدليل تذكر مقدمات جعل ذلك في تقديرِ أقيسة متعدّدة: تحكّم محضٌ ليس هو أَوْلى من أن يقال: «بل الأصل في المطلوب أن يكون واحداً، ودليله جزء واحد. فإذا زاد المطلوبُ على ذلك جُعل مطلوبين، [١٦٢] أو ثلاثة، أو أربعة بحسب زيادته؛ وجُعل الدليل دليلين، أو ثلاثة، أو أربعة بحسب دلالته». وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم. لأن اسم «الدليل» مفرد، فيجعل معناه مفرداً. و «القياس» هو «الدليل».

الأصل في المطلوب أن يكون واحداً

ولفظ «القياس» يقتضي التقدير، كما يقال: «قِسْت هذا بهذا». والتقدير يحصل بواحد، كما يحصل باثنين، وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدّر باثنين أو ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة، لا تقديراً واحداً. فتكون تلك التقديرات أقيسة، لا قياساً واحداً.

أصل التقدير بواحد

فجعلهم ما زاد على الاثنتين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة، وما نقص عن الاثنتين نصفَ قياس، لا قياسٌ تام: اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول، كما فرّقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة لِـ «الماهية والوجود» بمثل هذا التحكُّم.

تنازُع اصطلاحي في مسمى «العلة» و «الدليل»

وحينئذ فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموه «حداً» و «برهاناً» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرَّد، كتنازع الناس في «العلة»، هل هي «اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلَّف عنها بحال، فلا يقبل النقيضَ والتخصيصَ»، أو هو «اسم لما يكون مقتضياً للمعلول وقد يتخلّف عنه المعلولُ لفوات شرط أو وجود مانع»؟ وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل في تسمية أحدهم «الدليلَ» لِـ «ما هو مستلزم للمدلول مطلقاً حتى يدخل في ذلك عدمُ المعارض»، والآخر يسمى «الدليل» لِـ «ما كان من شأنه أن يستلزم المدلول، وإنما يتخلّف استلزامه لفوات شرط أو جود مانع»؛ وتنازع أهل الجدل «هل على المستدل أن يتعرض في ذكر الدليل/ لتبيين المُعارضِ جملة أو تفصيلاً حيث يمكن [١٦٣] التفصيل»، أو «لا يتعرّض لتبيينه لا جملة ولا تفصيلاً»، أو «يتعرض لتبيينه جملة، لا تفصيلاً»؟

/١٧٧

وهذه أمور وضعية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التي يصطلح عليها الناسُ للتعبير عما في أنفسهم، وبمنزلة ما يعتاده الناس في بعض الأفعال لكونهم رأوا ذلك أَولى بهم من غيره، وإن كان غيره أَولى بغيرهم منه؛ ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمور معقولة تتفق فيها الأمم، كما يدّعيه هؤلاء في منطقهم.

بل هؤلاء الذين يجعلون «العلة» و «الدليل» يُراد به هذا أو هذا أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء «الدليل» لا يكون إلا من مقدمتين. فإن هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا

موجبٍ، وأولئك لحظوا صفاتٍ ثابتةً في «العلة» و «الدليل»، وهو وصف التمام أو مجرد الاقضاء. فكان ما اعتبره أولئك أَوْلى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكّم.

المنطق أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحي وضعه رجلٌ من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلبُ العقلاء للعلم موقوفاً عليه، كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم، مثل فِيلاسُوفيا(١)، وسُوفِسْطيقا(٢)، وأنولوطيقا(٣)، وإثولوجيا(٤)، وقاطِيغُورياس(٥)، وإيساغُوجي(٦)، ومثل تسميتهم للفعل بِـ«الكلمة»، وللحرف بِـ «الأداة(٧)»، ونحو ذلك من لغاتهم التي يعبرون بها عن معانيهم.

/١٧٨

/ تعلم العربية فرض على الكفاية، بخلاف المنطق

العربية أشرف اللغات

فلا يقول أحد: إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة، لا سيما من كرّمه الله بأشرف اللغات، الجامعة لأكمل مراتب البيان، المبيّنة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

مناظرة السيرافي لمتى الفيلسوف

وهذا مما احتج به أبو سعيد السِّيرافي(٨) في مناظرته المشهورة لمَتّى الفيلسوف لما

---

(١) فيلاسوفيا: بالإنجليزية: Philosophy، معناه باليونانية: حب الحكمة.
(٢) سوُفِسْطيقا: (The Sophistic) السفسطة أو المغالطة، هي جزء من المنطق.
(٣) أنولوطيقا: (The Analytics) «القياس» و «البرهان» من المنطق.
(٤) إثولوجيا أو إيثولوجيا: معناه «الكلام في الربوبية».
(٥) قاطيغورياس: (The Categories) هي المقولات العشر، وهو الجزء الأول من المنطق.
(٦) إيساغوجي: (The Isagoge) معناه «المقدمة».
(٧) تسمية الحرف «أداة»: تقدم ذكره بالتفصيل في «المقام الثاني» ـ انظر ص ٧٦، س ١٦ وما بعده.
(٨) أبو سعيد السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السُّيرافي (نسبة إلى سيراف من بلاد فارس) النحوي القاضي، كان يدرس ببغداد علوم القرآن، والنحو، واللغة، والفقه، والفرائض، وكان=

أخذ مَتّى يمدح المنطقَ ويزعم احتياجَ العقلاء إليه. ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه، وأن [١٦٤] الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، فإنه لا بد فيها من التعلم[١]. ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقَّفُ فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية، بخلاف المنطق.

/ بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

/١٧٩

ومن قال من المتأخرين: «إن تعلم المنطق فرض على الكفاية» فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق. وفسادُ هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام. وأجهل منه من قال: «إنه فرض على الأعيان»، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مُقِرِّين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريمِ ما حرّمه الله ورسوله.

= ديّناً خاشعاً ورعاً يأكل من النَّسْخ، توفي سنة ٣٦٨هـ. من جملة تصانيفه «شرح كتاب سيبويه» لم يسبق إلى مثله، وحَسَده عليه أبو علي الفارسي وغيره من معاصريه، طبع منه بعض تقريرات مع «كتاب سيبويه» طبعة بولاق، سنة ١٣١٦هـ. أما متى فهو أبو بشر مَتّى بن يونس القَنّائي النصراني الفيلسوف، ترجم وشرح كتب أرسطو، وله تصانيف في المنطق وغير ذلك، قيل توفي نحو سنة ٣٢٧هـ. والمناظرة المشهورة بينهما فقد جرت ببغداد سنة ٣٢٠هـ في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات المتوفى سنة ٣٢٧هـ بحضرة جملة من الفضلاء والأكابر. وقد كتبها أبو حيان التوحيدي عن الشيخ الصالح علي بن عيسى أبي الحسن الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤هـ، أحد من حضر المجلس على ما يظهر، باملائه على التمام. وقد نقلها ياقوت الرومي في «معجم الأدباء» تحت ترجمة السيرافي (راجع الكتاب ط: مصر المنقحة سنة ١٣٥٥هـ، ج ٨، ص ١٩٠ ـ ٢٢٨).

(١) وهذا نص ما قاله أبو سعيد لمتى: «إذ كانت الأغراضُ المعقولة والمعاني المدرَكة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء، والأفعال، والحروف، أفليس قد لزمت الحاجةُ إلى معرفة اللغة؟»، قال: «نعم» قال: «أخطأتَ. قل في هذا الموضع «بلى»». قال متى: «بلى. أنا أقلدك في مثل هذا». قال أبو سعيد: «فأنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، وأنت فلو فرَّغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تُحاوِرَنا بها وتُجارِينا فيها لعلمتَ أنك غني عن معاني يونان، كما أنك غني عن لغة يونان».

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة ـ من الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين ـ عَرَفوا ما يجب عليهم، وكَمُل علمهم وإيمانهم، قبل أن يُعرف منطقُ اليونان. فكيف يقال: «إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزَن به»، أو يقال: «إن فِطَر بني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به».

فإن قالوا: «نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل إلى المعاني التي توزَن بها العلوم»، قيل: لا ريب أن المجهولاتِ لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس محتاجون إلى أن يَزِنوا ما جهلوه بما علموه. وهذا من الميزان التي أنزلها الله حيث قال: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [سورة الشورى: ١٧]، وقال: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ﴾ [سورة الحديد: ٢٥]. وهذا موجود عند أمّتنا وغيرِ أمتنا ممن لم يسمع قطُّ بمنطق اليونان. فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه.

ملخص دعاوي أهل المنطق وكذبها

وهم لا يدَّعون احتياجَ الناس إلى نفس ألفاظ اليونان، بل يدَّعون الحاجةَ إلى المعاني المنطقية التي عبَّروا عنها بلسانهم، وهو كلامهم في «المعقولات الثانية»، فإن موضوع المنطق هو «المعقولات الثانية من حيث [١٦٥] يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم». فإنه ينظر في أحوال المعقولات الثانية ـ وهي النِسَب الثانية ـ للماهيات من حيث هي مطلقة عَرَض لها، إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بحاصل، أو معينة في ذلك، لا على وجه جزئي، بل على قانون كلي.

المعقولات الثانية

/ ويدّعون أن صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل»، كما أن صاحب أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته، فيميّز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدّم الراجحَ على المرجوح عند التعارض. وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في «الدليل المطلق» الذي هو أعمّ من «الشرعي»، ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل.

/١٨٠

الدليل المطلق

ويدَّعون أن نسبة منطقهم إلى المعاني كنسبة العَروض إلى الشعر، وموازين الأموال إلى الأموال، وموازينِ الأوقات إلى الأوقات، وكنسبة الذِّراع إلى المَذْرُوعات[١].

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء: إنه باطل. فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل ـ لا في صورة الدليل ولا في مادته. ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وَزْن المعاني به على ما هو عليه. وإن كان فيه ما هو حقّ فلا بد في كلام كلِّ مصنف من حقّ. بل فيه أمور باطلة إذا وُزنت بها العلوم أفسدَتْها.

ودعواهم «أنه آلة قانونية تعصِم مراعاتُها الذهنَ أن يَزِلّ في فكره» دعوى كاذبة، بل من أكذب الدعاوي.

أربع دعاوى في «الحدود» و«الأقيسة»

والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعموا «أن التصورات المطلوبة لا تُنال إلا بها»، و «التصديقات المطلوبة لا تُنال إلا بها». فذكروا لمنطقهم أربع دعاوي ـ دعوتان سالبتان، ودعوتان موجبتان[٢].

ادّعوا «أنه [١٦٦] لا تُنال التصورات بغير ما ذكروه فيه من الطريق[٣]». و «أن / التصديقات لا تنال بغير ما ذكروه فيه من الطريق[٤]». وهاتان الدعوتان من أظهر الدعاوي كذباً. وادَّعَوا «أن ما ذكروه من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصوَّرة[٥]»، وهذا أيضاً باطل. وقد تقدم البينةُ على هذه الدعاوي الثلاثة، وسيأتي الكلام على دعواهم الرابعة التي هي أمثلُ من غيرها، وهي دعواهم «أن برهانهم يفيد

/١٨١

(١) المذروعات: من «ذَرَع الثوبَ (باب فتح): قاسَهُ بالذِّراع». وقد تقدم بيان دعواهم هذه في «المقام الثاني»، انظر ص ٦٨، س ١٣ وما بعده. وهناك وقعت كلمة «المذروعات» أيضاً (ص ٦٨، س ١٩).

(٢) وتقدم تقرير ذلك في ابتداء الكتاب، انظر ص ٤٩.

(٣) قد تقدم الكلام على بطلان هذه الدعوى، وهو «المقام الأول»: ص ٤٩ ـ ٥٦.

(٤) الكلام على بطلانها هو «المقام الثالث»، وهو هذا المقام من ص ١٢٩.

(٥) الكلام عليها هو «المقام الثاني»: ص ٥٦ ـ ١٢٩.

العلم التصديقي[١]».

فإن قالوا: «إن العلم التصديقي أو التصوري أيضاً لا ينال بدونه» فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودةٌ إلا من الطريقين اللتين ذكروهما ـ ما ذكروه من «الحد»، وما ذكروه من «القياس». وادعوا أن ما ذكروه من الطريقين يوصِلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم، بمعنى أن ما يوصَل لا بد أن يكون على الطريق الذي ذكروه، لا على غيره. فما ذكروه «آلة قانونية» به توزَن الطرقُ العلمية، ويميَّز به بين الطريق الصحيحة والفاسدة. فمراعاة هذا القانون «يَعصم الذهن أن يَزِلَّ في الفكر» الذي يُنال به تصوّر أو تصديق.

وهذا ملخص دعاويهم. وكل هذه الدعاوي كذب في النفي والإثبات. فلا ما نفوه من طُرُق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادَّعوه فيه، وإن كان في طرقهم ما هو حق، كما أن في طرق غيرهم ما هو باطل. فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنِّف كلاماً إلا ولا بد أن يتضمن ما هو حق.

ما معهم من الحق أقلّ مما مع اليهود والنصارى والمشركين

فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة [١٦٧] إلى مجموع ما معهم أكثرُ مما مع هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عبّاد الأصنام من العرب ونحوهم من الحقِّ أكثرُ مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية ـ الأخلاق، والمنازل، والمداين.

/١٨٢ كان اليونان شراً من اليهود والنصارى

/ ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكبَ والأصنامَ ـ شراً من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا أن الله منّ عليهم بدخول دين المسيح إليهم، فحَصَل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح ما داموا متمسّكين بشريعته قبل النسخ والتبديل، لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين.

---

(١) سيأتي الكلام عليها، وهو «المقام الرابع».

ثم لما غُيرت مِلَّة المسيح صاروا على دين مركَّب من حنيفية وشرك، بعضه حق وبعضه باطل. وهو خير من الدين الذي كان عليه أسلافُهم.

وقد قيل: إن آخر ملوكهم كان صاحب «المِجِسْطِي» ـ بطلميوس[١].

ليس الاسكندر هو ذا القرنين

والمشهور المتواتر أن أرسطو[٢]، وزير الإسكندر[٢] بن فِيلِبْس، كان قبل

(١) بطلميوس: (Ptolemy) ـ يجمع «البَطَالسة» ـ اسم لملوك يونان بعد الإسكندر الذين ملكوا الإسكندرية وغيرها من بلاد مصر. وكان آخرهم الملكة «قِلُوبَطْرة(Cleopatra) » ابنة بطلميوس الثالث عشر، التي تغلب عليها «أوغوسطس(Augustus) » أول ملك رومي سنة ٣٠ ق.م، وبذلك انقرض ملك اليونانيين من الدنيا.

أما بطلميوس الذي ينسب إليه كتاب «المِجَسْطِي» فهو «بطلميوس بدلس الثاني,Ptolemy II) (Philadelphus» من هؤلاء الملوك البطالسة، توفي سنة ٢٤٦ ق.م وقد ذكره القِفْطي في «أخبار الحكماء» (طـ. مصر سنة ١٣٢٦هـ، ص ٧٠)، فقال: كان حريصاً على العلم ونظر في النجوم، وتكلم في الهيئة، حتى وهم قوم وقالوا هو «بطلميوس صاحب المجسطي»، وهو خطأ، وقد بينا في ترجمة «بطلميوس» ذلك، وإنما هذا كان يعرف من البطالسة بـ «مُحِبّ الحكمة»، والله أعلم. وملك ثمانياً وثلاثين سنة (٢٨٥ ـ ٢٤٦ ق.م)، وكان معلمه «أرسطوس المنجم». قلت: ولعله: أرسطَرْخُس(Aristarchus of Somos) المنجم اليوناني الإسكندراني الشهير الذي عاش في القرن الثالث ق.م. وأما «المِجِسْطي»، فقال في «كشف الظنون»: هو بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء، كلمة يونانية معناها «الترتيب»، أصله «ماجستوس» هو لفظ يوناني ومذكر، ومعناه «البناء الأكبر»، مؤنثه «ماجستي». وهو أشرف ما صنف في الهيئة، بل هو الأم، ومنه يستخرج سائر الكتب المؤلفة في هذا الفن. وهو كتاب لبطلميوس الفلوزي الحكيم. اهـ. وقال في «أخبار الحكماء»، ص ٦٧: «بطلميوس القلوزي»(Ptolemy. Claudius Ptolemaeus) هو صاحب كتاب «المجسطي» وغيره، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء يونان... وكثير من الناس يخيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الإسكندرية وغيرها بعد الإسكندر، وذلك غلط بين وخطأ واضح، لأن بطلميوس بيَّن في كتاب «المجسطي» حقيقة وقته، وأن عصره كان بعد عصر «أوغسطس» (المتوفى سنة ١٤ م). بمئة سنة وإحدى وستين سنة. اهـ.

(٢) أرسطو: ويقال «أرسطاطاليس»(Aristotle or Aristote) و «أرسطوطاليس» وهو الأقرب إلى الأصل اليوناني، ابن نيقوماخس الطبيب المشهور، السَّتَاجِيري، تلميذ أفلاطون. كان أعظم الحكماء الأقدمين، ورأس الحكماء المعروفين بـ «المَشَّائين». يعرف بـ «المعلِّم الأول» لأنه أولُ من وضع التعاليم المنطقية وأخرجها من القوة إلى الفعل. ولد في مدينة من يونان تسمى =

المسيح بنحو ثلاث مئة سنة. وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذُو القَرْنَيْن المذكور في/ ١٨٣/
القرآن. ويعظم أرسطو بكونه كان وزيراً له، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم.

مقالات سخيفة للمتفلسفة والمتصوفة في الأنبياء المرسلين

ومن ملاحدة المتصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخضر ـ خضر موسى.

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء في العلم، ويقول إن هارون كان أعلم من موسى، وإن علياً كان أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم، كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى؛ وأن علياً، وهارون، والخضر، كانوا فلاسفة [١٦٨] يَعْلَمون الحقائق العقلية العلمية أكثر من موسى، وعيسى، ومحمد، لكن هؤلاء كانوا في القوة العملية أكمل، ولهذا وضعوا الشرائع العملية.

وهؤلاء يفضّلون فرعون على موسى، ويسمونه «أفلاطن القبطي»، وقد يقولون: إن صاحب مدين الذي تزوّج موسى بنتَه هو أفلاطُن اليوناني، أستاذ أرسطو.

ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسِّحر، وإنه استفاد ذلك من حَمْوِه، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية، أو طبيعية، أو فلكية، من جنس السحر. ولكن موسى كان مبرِّزاً على غيره في ذلك.

إلى أمثال ذلك من المقالات التي تقولها الملاحدة المتفلسفةِ المنتَمون إلى الإسلام في الظاهر من متشيّع ومتصوف، كابن سبعين[(١)]، وابن عربي[(١)] وأصحابه.

= «سَتَاجِيرا»(Stagira) سنة ٣٨٤ ق.م. وتوفي سنة ٣٢٢ ق.م.

والإسكندر بن فِيلِبْس المَقْدُوني من زوجته أولَمبِيَاس، ولد في بلا سنة ٣٥٦ ق.م. وتوفي سنة ٣٢٣. يلقبه الأفرنج بـ «الكبير»(Alexander The Creat) والعرب بـ «ذي القرنين».

(١) ابن سَبْعِين: هو قُطْب الدين أبو محمد، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الأشبيلي المُرْسِي الصوفي المشهور، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بـ «وحدة الوجود». صنف تصانيف، توفي بمكة سنة ٦٦٩هـ. وللمصنف كتاب «بُغية المرتاد، في الرد على أهل الإلحاد، من =

/ ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايتُه مما يدل على أنهم من أجهل الناس /١٨٤ بالمعقول والمنقول. ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبواتُ حتى ضَمُّوا إلى ذلك الجهلَ بأخبار العالم وأيام الناس، والجهل بالعقليات.

فإن أفلاطُن(١) أستاذ أرسطو كان قبلَ المسيح بأقل من أربع مئة سنة، وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد على(٢) فكيف يتعلَّم منه؟.

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم «إن الخضر هو أرسطو» من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل. والذين يقولون إنه حي ـ كبعض العبَّاد، وبعض العامة، وكثير من اليهود والنصارى ـ [١٦٩] غالطون في ذلك غلطاً لا ريب فيه.

وسبب غلطهم أنهم يرون في الأماكن المنقطعة وغيرها مَنْ يُظَنُّ أنه من الزهاد، ويقول «أنا الخضر»، وقد يكون ذلك شيطاناً قد تمثل بصورة آدمي.

= القائلين بالحلول والاتحاد»، وهو المنعوت بـ «السَّبْعِينية»، ويتضمن الردَّ على ابن سبعين، وابن عربي، وغيرهما طـ. بمصر سنة ١٣٢٩هـ، صفحاته ١٤٣.

وابن عربي: هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي، ثم المكي، ثم الدمشقي، أبو بكر المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بـ «الشيخ الأكبر»، فيلسوف بارع في علم التصوف. كان مسكنه وظهوره بدمشق ينشر فيها علومه، وبها توفي سنة ٦٣٨هـ. له مصنفات تزيد على مئتين، وقيل أربع مئة، منها «الفتوحات المكية» طـ. بمصر غير مرة في ٤ مجلدات.

(١) أفلاطن: أو أفلاطون (Plato) بن أرسطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق.م)، أحد أساطين الخمسة من يونان. أخذ عن فيثاغورس (Pythagoras) اليوناني وشارك سُقراط (Socrates) في الأخذ عنه، وسمع من سُقراط بعد ذلك ولازمه مدة خمسين سنة. كان يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماشٍ، وسمى الناس فرقته «المشَّائين»، وأرشدُ تلاميذه أرسطوطاليس. صنف كتباً كثيرة مشهورة في فنون الحكمة. عاش إحدى وثمانين سنة، وتوفي سنة ٣٤٧ ق.م. ـ من «أخبار الحكماء» للقفطي، إلا سنتي الولادة والوفاة.

(٢) بياض بأصل النسخة. قال مصحح نسخة مكتبة دائرة المعارف العلمية: لعله كان يريد أن يكتب «يزيد على ألف ومئتي سنة»، فإن موسى كان قبل مسيح بنحو ألف وست مئة وست عشرة سنة.

محل كتابة المصنف رحمه الله هذا الكتاب

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الرَّبْوَة[١] /١٨٥/ بدمشق رأى شخصٌ بين الجبلين صورةَ رجل قد سَدَّ ما بين الجبلين، وبلغ رأسُه رأسَ الجبل، وقال: «أنا الخضر» و «أنا نقيب الأولياء». وقال للرجل الرائي: «أنت رجل صالح، وأنت ولي لله». ومد يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه، فناوله إياه، وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل. ومثل هذه الحكاية كثير.

حكاية غريبة

رائي الخضر لا يخلو عن ثلاثة أقسام

وكل من قال: إنه رأى الخضر، وهو صادق، إما أن يُتخيَّل له في نفسه أنه رآه، ويَظُنّ ما في نفسه كان في الخارج، كما يقع لكثير من أرباب الرياضات. وإما أن يكون جِنّياً يتصوَّر له بصورة إنسان ليُضلّه؛ وهذا كثير جدّاً قد علمنا منه ما يطول وصفُه. وإما أن يكون رأى إنسياً ظن أنه الخضر، وهو غالط في ظنه؛ فإن قال له ذلك الجنيّ أو الإنسيّ «إنه الخضر» يكون قد كذب عليه. لا يخرج الصدقُ في هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة.

لم ينقل عن الصحابة رؤية الخضر

وأما الأحاديث فكثيرة. ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضرَ ولا اجتمع به، لأنهم كانوا [١٧٠] أكمل علماً وإيماناً من غيرهم. فلم يكن يمكن الشيطانُ التلبيسَ عليهم كما لبّس على كثير من العبّاد. ولهذا كثير من الكفار ـ اليهود والنصارى ـ يأتيهم من يظنون أنه الخضر، ويحضر في كنائسهم، وربما حدّثهم بأشياء؛ وإنما هو شيطانٌ جاء إليهم، يضلّهم.

كان الواجب على الخضر المثول أمام النبي ﷺ

ولو كان الخضر حيّاً لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فيؤمن به، ويجاهدَ معه، كما أخذ الله الميثاقَ على الأنبياء وأتباعهم بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [سورة آل عمران: ٨١]. والخضر قد أصلح السفينةَ لقوم من عُرْض الناس، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه؟

---

(١) الربوة: قال في «نزهة الأنام»: «ومن محاسن الشام «محلة الربوة»، مغارة لطيفة بسفح الجبل الغربي، وبه صفة: أب يقال إنه مهد عيسى عليه السلام. . . وبها جامع، وخطبة، ومدارس، وعدة مساجد، إلخ».

وهو إن كان نبيًّا فنبيُّنا أفضل منه؛ وإن لم يكن نبيّاً فأبو بكر وعمر أفضلُ منه. وهذا مبسوط في موضعه[١].

/ حقيقة شخصيات أرسطو، والإسكندر، وذي القرنين

/١٨٦

الإسكندر وأرسطو كانا مشركَيْن

وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم، فيتعلّقون بالكذب في المنقولات، وبالجهل في المعقولات. كقولهم: «إن أرسطو وزيرُ ذِي القرنين» ـ المذكور في القرآن ـ لأنهم سمعوا أنه كان وزير الإسكندر، وذو القرنين[٢] يقال له «الإسكندر».

وهذا من جهلهم. فإن الإسكندر الذي وَزَر له أرسطو هو ابن فِيلِبْس المَقْدُوني الذي يؤرخ له تاريخُ الروم، المعروف عند اليهود والنصارى. وهو إنما ذهب إلى أرض الفُرس، لم يصل إلى السدّ، عند من يعرف أخبارَه. وكان مشركاً يعبد الأصنام. وكذلك أرسطو وقومُه كانوا [١٧١] مشركين يعبدون الأصنام.

كان ذو القرنين موحداً

وذو القرنين كان موحِّداً، مؤمناً بالله، وكان متقدّماً على هذا[٣]. ومن يسمّيه «الإسكندر» يقول: هو الإسكندر بن دارا[٤].

---

(١) قد بسط ذلك الحافظ عماد بن كثير في تاريخه «البداية والنهاية» طـ. مصر سنة ١٣٥١، ج ١، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٦.

(٢) قد أورد البخاري ذكر «ذي القرنين» في أحاديث الأنبياء من «صحيحه» قبل ذكر «إبراهيم الخليل». قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» طـ. بولاق، ج ٦، ص ٢٧: «وفي إيراد المصنف ترجمة ذي القرنين قبل إبراهيم إشارة إلى توهين قول من زعم أنه الإسكندر اليوناني، لأن الإسكندر كان قريباً من زمن عيسى عليه السلام. وبين زمن إبراهيم وعيسى أكثر من ألفي سنة». ثم ذكر لم لُقّب الإسكندر بـ «ذي القرنين»، ثم ذكر وجوه الفرق بينهما، فمنها ما روى الفاكهي، من طريق عبيد بن عُمَير أحد كبار التابعين، أن ذا القرنين حج ماشياً، فسمع به إبراهيم، فتلقاه.

(٣) تقدم آنفاً أنه كان في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام.

(٤) كتب كاتب على هامش أصل النسخة ههنا تعليقة هذا نصها: «لا يقول أحدٌ بأن الإسكندر هو ابن دارا، بل هو القاتل للملك الذي يقال له «دارا بن دارا». بل هو ابن فِيلِبْس المقدوني، لا خلاف في ذلك».

=

/١٨٧ رواج المتفلسفة على الكفار والمنافقين

/ ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما رَاجُوا على أبعد الناس عن العقل والدين، كالقرامطة والباطنية الذين ركّبوا مذهبَهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفض، وكجهال المتصوّفة وأهل الكلام وإنما يَنْفُقُون في دولة جاهلية بعيدة عن العلم والإيمان، إما كفاراً وإما منافقين، كما نَـفَق منهم مَنْ نَـفَق على المنافقين الملاحدة، ثم

= فأنكر صاحب التعليقة وجود من يقول بأن الإسكندر هو ابن دارا إنكاراً مطلقاً. والتحقيق يدل على وجود القائلين بذلك، خطأ كان أو صواباً. فقال المعلم بطرس البستاني في «دائرة المعارف العربية» طـ. بيروت، ج ٣، ص ٥٤٧، في ترجمة «الإسكندر بن فيلبس المكدوني»: «ويلقبه الأفرنج بـ «الكبير، والعرب بـ «ذي القرنين». ثم قال: «وأما كُتَّاب العرب فقد ذكروا عنه أموراً كثيرة. . . وقد أحببنا أن نورد هنا بعض قصص رووها عنه في عدة كتب، واعتقادهم في منشأه وتصرفاته وغير ذلك من أحواله». ثم قال في أثنائه: «وقال قوم إنه أخو دارا لأبيه، وهو دارا الأصغر الذي حاربه. وكان دارا الأكبر قد تزوج أمَّ الإسكندر، وهي ابنةُ ملك الروم». ثم ذكر قصة رَدِّها إلى أهلها وهي حامل بالإسكندر، وولادته وتسميته، ثم ملكه بلاد الروم، ومحاربته لدارا بن دارا ـ وهو أخوه لأبيه ـ وكيفية قتله، إلخ مما يرجع لتفصيله هنالك.

فمن قال بهذا القول الذي نقله البستاني يقول: «هو الإسكندر بن دارا»، كما ذكره المصنف تماماً، فلا وجه لإنكاره. وهذا القول لا ينافي كون الإسكندر هو «القاتل للملك الذي يقال له دارا بن دارا»، بل في القصة إثباته. وأما قول صاحب التعليقة «بل هو ابن فيلبس المقدوني، لا خلاف في ذلك» فتحصيل للحاصل لا حاجة إليه.

تنبيه على خطأ في تفسير «فتح البيان»

ومن الغريب أن النواب أبا طيب صدّيق بن حسن القِنّوجي رحمه الله حيث نقل قول المصنف بطُوله وحَرْفه عن «ذي القرنين» في تفسيره المسمى «فتح البيان» طـ. بولاق سنة ١٣٠١، ج ٥، ص ٤٢٣، عند قوله تعالى: «ويسئلونك عن ذي القرنين» قد غَيَّر قولَ ابن تيمية هذا، وهو «ومن يسميه الإسكندر يقول: هو الإسكندر بن دارا» فقال بدله «ومن يسميه الإسكندر (و) يقول: هو الإسكندر بن فيلبس». فهذا إما غلط مطبعي وهو بعيد، وإما تبديل متعمَّد وهو الأقرب.

ولعل سبب ذلك أن نسخة أصلنا من «كتاب الرد على المنطقيين» المحفوظة في المكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن هي النسخة بنفسها التي كان يملكها النواب صديق رحمه الله، كما أخبرنا بذلك الأستاذ السيد سليمان الندوي، بل لا يوجد فيما يعلم لهذا الكتاب غيرُ تلك النسخة إلا ما استنسخ منها. وعليها في هذا المقام من التعليقة ما نرى، ويظهر أن النواب رحمه الله قد اعتقد صدقها، فأصلح بزعمه أصل كلام ابن تيمية رحمه الله، كما طبع في «فتح البيان»، بناء على ذلك الاعتقاد، مع أن كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله صحيح صادق في محله كما قررنا، والله أعلم بالصواب.

نَـفَق على المشركين الترك. وكذلك إنما يَنْفُقون دائماً على أعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين.

مزيد الكلام على تحديدهم الاستدلال بمقدمتين فقط

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على أنه لا بد في «الدليل» من مقدمتين لا أكثر ولا أقل، وقد عُرف ضعفه.

ثم إنهم لما علموا أن «الدليل» قد يحتاج إلى مقدمات، وقد يكفي فيه مقدمة واحدة، قالوا: إنه ربما أدرج في «القياس» قولٌ زائد، أي مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح، كبيان المقدمتين، ويسمونه «المركَّب». قالوا: ومضمونه أقيسة متعددة سِيقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن المطلوب منها بالذات/ ليس إلا واحداً. قالوا: وربما حُذفت إحدى المقدمات، إما للعلم بها، أو لغرض فاسد. وقسَّموا المركَّب [١٧٢] إلى «مفصول» و «موصول» كما تقدم. /١٨٨

الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة

فيقال: هذا اعترافٌ منكم بأن من المَطَالب ما يحتاج إلى مقدمات، ومنها ما يكفي فيه مقدمة واحدة. ثم قلتم: إن ذلك الذي يحتاج إلى مقدماتٍ هو في معنى أقيسة متعددة. فيقال لكم: إذا ادّعيتم أن الذي لا بد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك هو في معنى أقيسة، كلُّ قياس لبيان مقدمة من المقدمات، فقولوا: «إن الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة، وإن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فإنما هو لبيان تلك المقدمة».

وهذا أقربُ إلى المعقول[١]. فإنه إذا لم يُعلم ثبوتُ الصفة للموصوف ـ وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للمبتدأ، أو المحمول للموضوع[٢] ـ إلا بوسَط بينهما هو «الدليل»، فالذي لا بد منه هو مقدمة واحدة، وما زاد على ذلك فقد

(١) «المعقول»: كذا في «س»، وفي أصلنا: «العقول».

(٢) «أو المحمول للموضوع»: كذا في «س»، وفي أصلنا: «والموضوع للمحمول»، والأول أشبه.

يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه.

وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذي هو المقدّمتان، للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب. وليس تقديرُ عددٍ بأولى من عدد. وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتغليطِ يوجَد مثلُه في حذف الثالثة والرابعة.

إن لم تكف مقدمة طولب بأكثر /١٨٩

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفي، طُولب بالتمام الذي يحصل به الكفاية. وإذا ذُكرت المقدمات مُنع منها ما يقبل المنع، وعُورض منها ما يقبل المعارضة، حتى يتم الاستدلال. كمن/ طُلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال: «هذا حرام»، فقيل له: «لِمَ؟» قال: «لأنه نبيذ مسكر». فهذه المقدمة كافية إن [١٧٣] كان المستمع ممن يعلم أن «كل مسكر حرام» إذا سَلَّم له تلك المقدمة.

(التجربيات تحصل بـ «قياس التمثيل»)

وإن منعه إياها، وقال: «لا نسلّم أن هذا مسكر» احتاج إلى بيانها بخبر من يوثق بخبره، أو بالتجربة في نظيرها. وهذا قياس تمثيل، وهو مفيد لليقين. فإن الشراب الكثير إذا جُرّب بعضُه وعُلم أنه مسكر علم أن الباقي منه مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض. وكذلك سائر القضايا التجربية، كالعلم بأن الخبز يُشبع، والماء يُرْوِي، وأمثال ذلك، إنما مبناها على «قياس التمثيل». بل وكذلك سائر الحسيات التي عُلم أنها كلية إنما هو بواسطة «قياس التمثيل».

وإن كان ممن ينازعه في «أن النبيذ المسكر حرام» احتاج إلى مقدمتين: إلى «إثبات أن هذا مسكر»، وإلى «أن كل مسكر خمر». فيُثبِت الثانية بأدلة متعددة، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر»؛ و «كل شراب أَسكر فهو حرام»؛ وبأنه سئل عن شراب يصنَع من العسل يقال له «البِتْع» وشرابٍ يصنع من الذُّرَة يقال له: «المِزْر»، وكان قد أوتي جوامعَ الكلم، فقال: «كل مسكر

حرام»[١]. وهذه الأحاديث في «الصحيح». وهي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه حرّم كل شراب أسكر.

فإن قال: «أنا أعلم أنه خمر، لكن لا أسلّم أن الخمر حرام» أو «لا أسلم أنه حرام مطلقاً» أثبت هذه المقدمة الثالثة. وهلم جرّاً.

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب: أن «الدليل» هو ما يستلزم الحكمَ المدلولَ عليه، كما تقدم بيانه. ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط، /[١٧٤] والأوسطَ للثالث، ثبت أن الأولَ مستلزم للثالث. فإن ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم. فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يُعرف لزومه إياه إلا بوسَط بينهما، والوسَط ما يقرن بقولك «لأنه». ١٩٠/

وهذا مما ذكره المنطقيون، ابن سينا وغيره. ذكروا الصفات اللازمة للموصوف، وأن منها ما يكون بيّن اللزوم. وردّوا بذلك على من فرّق من أصحابهم بين «الذاتي» و «اللازم» للماهية بأن «اللازم» ما افتقر إلى «وسط» بخلاف «الذاتي». فقالوا له: كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى «وسط» وهي البيّنة اللزوم. و «الوسط» عند هؤلاء هو «الدليل».

وأما ما ظنّه بعض الناس أن «الوسط»: هو ما يكون متوسطاً في نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد، فهذا خطأ. ومع هذا يتبيّن حصولُ المراد على التقديرين. فنقول:

(١) الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، إلخ. فالأول قطعة من حديث عبد الله بن عمر، وقد تقدم في ص ١٥٢، والثاني عن عائشة، والثالث عن أبي موسى الأشعري.

إذا كانت اللوازم منها ما لُـزُومه للملزوم بيّن بنفسه لا يحتاج إلى «دليل» يتوسط بينهما، فهذا نفسُ تصوُّره تصورِ الملزوم يكفي في العلم بثبوته له. وإذا كان بينهما «وسط»، فذاك «الوسط» إذا كان لزومه للملزوم الأول، ولزوم الثاني له، بيّناً، لم يفتقر إلى «وسط» ثان.

[١٧٥] وإن كان أحد الملزومين غيرَ بيّن بنفسه احتاج إلى «وسط». وإن لم يكن واحدٌ منهما بيّناً احتاج إلى «وسطين». وهذا «الوسط» هو حدّ تكفي فيه مقدمة واحدة.

فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل: لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر» أو «كل مسكر حرام». فهذا «الوسط»، وهو قول النبي ﷺ، لا يفتقر عند المؤمن لزومُ تحريم المسكر له إلى «وسط»، ولا يفتقر لزومُ تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى «وسط». فإن كل أحد يعلم أنه إذا حُرّم كل مسكر حُرّم النبيذ المسكر المتنازَع فيه، وكل/ مؤمن يعلم أن النبي ﷺ إذا حرّم شيئاً حرُم. /١٩١

ولو قال: «الدليل على تحريمه أنه مسكر» فالمخاطَبُ إن كان يعرف أن ذلك مسكر، والمسكر محرّم، سَلَّم له التحريم، ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً، أو جاهلاً بكونه مسكراً.

وكذلك إذا قال: «لأنه خمر» فإن أقرّ أنه خمر ثبت التحريم. وإذا أقرّ بعدَ إنكاره فقد يكون كان جاهلاً فعلم، أو غافلاً فذكر. فليس كل من علم شيئاً كان ذاكراً له.

الخلاف في أن العلم بالمقدمتين كافٍ في العلم بالنتيجة أم لا؟

اعتراف ابن سينا بالاحتياج إلى مقدمة ثالثة

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في «العلم بالمقدمتين» هل هو كاف في العلم بالنتيجة، أم لا بد من التفطُن لأمر ثالث؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا وغيره. قالوا: لأن الإنسان قد يكون عالماً بِـ «أن البغلة لا تلدُ»، ثم يغفُل عن ذلك ويَرَى بغلةً منتفخة البطن، فيقول: «أهذه حامل أم لا؟» فيقال له: «أما تعلم أنها بغلة؟» فيقول: [١٧٦] «بلى»، ويقال له: «أما تعلم أن البغلة لا تلد؟» فيقول: «بلى». قال: فحينئذٍ يتفطن لكونها لا تلد.

خلاف الرازي في ذلك

ونازعه الرازي وغيره وقالوا: هذا ضعيف؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدّمتين كان ذلك مقدمةً أخرى لا بد فيها من الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأُوْلَيَين كالكلام في كيفية التيام الأُوْلَيَين، ويفضي ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات. وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج، لأن الشرط مغاير للمشروط، وهنا لا مغايرة، فلا يكون شرطاً. وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضِرُ في الذهن إحدى المقدمتين فقط، إما الصغرى وإما الكبرى. وأما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلّم أنه يمكن الشك أصلاً في النتيجة.

المحتاج إليه هو ما به يُعلم المطلوب

قلت: وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزمهم في ظَنّهم الحاجةَ إلى مقدمتين فقط، / وليس الأمر كذلك، بل المحتاج إليه هو ما به يُعْلَم المطلوبُ، سواءً كانت مقدمة، أو ثنتين، أو ثلاثاً. والمغفول عنه ليس بمعلوم حالَ الغفلة، فإذا تذكَّر صار معلوماً بالفعل. وهنا الدليل هو «العلم بأن البغلة لا تحبل»، وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها، فلم يكن عالماً بها العلمَ الذي تحصل به الدلالة. فإن المغفول [١٧٧] عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً، إذهو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً.

/١٩٢

تنزيه الرب عن الغفلة

والرب تعالى منزَّه عن الغفلة والنسيان، لأن ذلك يناقض حقيقةَ العلم، كما أنه منزّه عن السِنَة والنوم، لأن ذلك يناقض كمال الحياة والقيُّوميّة، فإن النوم أخو الموت. ولهذا كان أهلُ الجنة لا ينامون كما لا يموتون، وكانوا يُلْهَمُون التسبيحَ كما يُلهَم أحدُنا النَفَسَ.

وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له

والمقصود هنا أن وجه الدليل «العلم بلزوم المدلول له» سواءَ سُمّي «استحضاراً» أو «تفطّناً» أو غير ذلك. فمتى استحضر في ذهنه لزومَ المدلول له علم أنه دالّ عليه. وهذا اللزوم إن كان بيّناً له، وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة، أو ثنتين، أو ثلاثة[١]، أو أكثر.

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الصواب: «أو ثلاث».

إن الأوساط تتنوع

و «الأوساط» تتنوّع بتنوّع الناس. فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هُوَ الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصُل له وسط آخر.

فَـ «الوسط» هو الدليل، وهو الواسطة في العلم بين الملزوم واللازم، وهما المحكوم والمحكوم عليه، فإن الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له. والأواسط ـ التي هي الأدلة ـ مما يتنوّع ويتعدّد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية، كما إذا كان «الوسط» خبرَ صادق فقد يكون الخبر لهذا غيرَ الخبر لهذا.

وإذا رأى الناسُ الهلالَ وثبت عند دار السلطان وتفرَّق الناس فأشاعوا ذلك في البلد، فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرَهم. [١٧٨] والقرآن والسنّة الذي يبلغه الناس عن الرسول بلَغ كلَّ قوم بوسائطَ غيرِ/ وسائطِ غيرِهم، لا سيما في القرن الثاني والثالث. فهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون، وهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون. وهؤلاء كلهم وسائط ـ وهم الأواسط(١) ـ بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفَعَلَه، وهم الذين دلّوهم على ذلك بإخبارهم وتعليمهم.

/١٩٣

وكذلك المعلومات التي تُنال بالعقل أو الحسّ إذا نبّه عليها مُنبّه، وأرشدَ إليها مرشِد، فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوّع؛ ونفسُ الوسائط العقلية تتنوّع وتختلف.

وأما من جعل «الوسطَ» في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها للموصوف، فهذا باطل من وجوه، كما قد بُسط في موضعه. وبتقدير صحته، فالوسط الذهني أعمّ من الخارجي، كما أن الدليل أعمُّ من العلّة. فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول، وليس كل دليل يكون علةً في نفس الأمر.

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جَعْلُه متوسطاً في الذهن، فيكون دليلاً، ولا ينعكس، لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للمدلول. فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها. والوسط الذي يلزم الملزومَ، ويلزمه اللازمُ البعيدُ، هو مستلزم

---

(١) الأواسط: جمع «الأوسط»، مثل الأفضل والأفاضل. و «الأوسط»: هو المتوسط المعتدل، فكأن المراد: هم العدول الثقات، والله أعلم.

لذلك اللازم، فيمكن الاستدلال به.

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلالُ على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يُحْتَجْ إلى غيرها، وقد لا يمكن إلا بمقدمات، [١٧٩] فيحتاج إلى معرفتهن. وأن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكُّم محض.

لا يلتزم الاستدلالَ بمقدمتين فقط إلا أهلُ المنطق

ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم مَنْ يلتزم في استدلاله البيانَ بمقدمتين لا أكثر ولا أقل، ويجتهد في رد الزيادة إلى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين، إلا أهلُ منطق اليونان ومن سَلَك سبيلهم، دون من كان باقياً على فطرته السليمة، أو سلك مسلك غيرهم، كالمهاجرين، والأنصار، والتابعين لهم بإحسان، / وسائر أئمة المسلمين، وعلمائهم، ونظّارهم، وسائر طوائف الملل. /١٩٤

وكذلك أهل النحو، والطبّ، والهندسة، لا يدخل في هذا الباب إلا من اتَّبع في ذلك هؤلاء المنطقيين، كما قلّدوهم في «الحدود» المركبة من «الجنس» و «الفصل». وما استفادوا بما تلقَّوه عنهم علماً إلا علماً يَستغني عن باطل كلامهم، أو ما يضر ولا ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير.

ولهذا لما كان الاستدلالُ تارةً يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين، وتارة على مقدمات، كانت طريقةُ نُظَّار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه؛ ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين. بل كُتُب نظار المسلمين وخِطابُهم، وسلوكهُم في نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم، تعليماً، وإرشاداً، ومجادلة، على ما ذكرتُ. وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم، إلا من سلك طريق هؤلاء.

وما زال نظار المسلمين يَعِيبون [١٨٠] طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العِيِّ، واللُّكْنة، وقصورِ العقل، وعجز النطق. ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقربُ منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضَون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم،

لا مع من يُوالونه، ولا مع من يُعادونه.

الإمام الغَزَالي وعلم المنطق

الغزالي أول من أدخل المنطق في أصول الفقه

وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد[١]. فإنه أدخل مقدمةً من المنطق في أول كتابه «المستصفى[٢]»، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق.

/١٩٥ / وصنف فيه «معيار العلم»[٣] و «محك النظر[٤]».

مؤلفات الغزالي في المنطق

وصنف كتاباً سمّاه «القسطاس المستقيم[٥]»، ذكر فيه خمس موازين ـ الضروب الثلاثة الحمليات، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل ـ وغيّر عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء، وذكر أنه خاطبَ بذلك بعض أهل التعليم.

---

(١) أبو حامد: هو الإمام حجة الإسلام زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطُّوسي الفقيه الشافعي الأصولي، فيلسوف متصوف. تلميذ لإمام الحرمين أبي المعالي، تولى التدريس بمدرسة النظامية ببغداد، ثم حج ورجع إلى دمشق واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتباً، ثم صار إلى القدس والإسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس مقبلاً على التصنيف، والعبادة، والنظر في الأحاديث، خصوصاً البخاري، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى في سنة ٥٠٥هـ، عن خمس وخمسين سنة.

(٢) «المستصفي»: في أصول الفقه، فرغ من تأليفه سنة ٥٠٣، طبع مراراً بمصر. وقد أورد الشيخ ابن الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣هـ) عبارة «المستصفي» بحروفها، وهي: «هذه مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»، ثم تكلم عليها بالإنكار، كما ذكره المصنف في «شرح العقيدة الأصفهانية» طـ. مصر سنة ١٣٢٩هـ، ص ١١٥.

(٣) «معيار العلم»: في فن المنطق، طـ. بمصر سنة ١٣٢٩، ثم سنة ١٣٤٦هـ، صفحاته ٢٢٧. وقد تكرر ذكره وإيراد العبارات منه في هذا الرد.

(٤) «محك النظر»: في المنطق، طـ. بمصر بمط. الأدبية (دون تاريخ)، صفحاته ١٣٣ ـ معجم المطبوعات.

(٥) «القسطاس المستقيم»: طـ. بمصر سنة ١٣١٨، صفحاته ١١٢ ـ من معجم المطبوعات.

ترويج معاني الفلاسفة أولا، ثم ذم طريقهم آخراً

وصنف كتاباً في مقاصدهم[١]، وصنف كتاباً في تَهَافُتهم[٢]، وبيّن كفرهم بسبب مسألة قِدَم العالم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد.

وبيّن في آخر كتبه أن طريقهم فاسدةٌ لا توصِل إلى يقين، وذمَّها أكثرَ مما ذَمَّ طريقةَ المتكلمين، لكن بعد أن أودع «كتبه المضنون بها على غير أهلها[٣]» وغيرها من معاني كلامهم الباطلِ المخالفِ لدين المسلمين ما غَيَّر عبارته، وعبَّر عنه بعبارة المسلمين/ التي لم يريدوا بها ما أراده، كما يأخذ لفظ «المُلْك» و «المَلَكوت» و «الجَبَروت». ١٩٦/

وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم [١٨١] يقول في ركوعه وسجوده: «سُبحان ذِي الجَبَروت والمَلَكُوت والكِبْرِياء والعَظَمة[٤]». و «الجبروت» و «الملكوت» فَعَلُوتُ الجَبْر والمُلْك، كالرحموت، والرغَبوت، والرهَبوت، فَعَلوتٌ من الرحمة، والرغبة، والرهبة. والعرب تقول «رَهَبوتٌ خير من رَحَموت»، أي، أن تُرهَب خير من أن تُرحم.

فَـ «الجبروت» و «الملكوت» يتضمّن من معاني أسماء الله تعالى وصفاته ما دلّ عليه معنى «المَلِك، الجَبَّار». وأبو حامد يجعل عالمَ المُلْك «عالم الأجسام»، وعالَمَ المَلَكُوت والجَبَروت «عالم النفس والعقل». ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظِ هذا.

---

(١) هو «مقاصد الفلاسفة» في المنطق والحكمة الإلٰهية، والحكمة الطبيعية. عَرَّف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم. طـ. بمصر سنة ١٣٣١ هـ، صفحاته ٣٢٨.

(٢) هو «تهافت الفلاسفة». فيه أربع مقدمات وعشرون مسئلة من المسائل التي تناقَضَ فيها كلامُهم، فَصَّلها وأبطل مذاهبهم فيها. طـ. بمصر مستقلاً ومع «تهافت المتهافتين» لابن رُشْد في الرد عليه، و «تهافُت الفلاسفة» لخواجه زاده للمحاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد، مصر سنة ١٣١٩ ثم ١٣٢١هـ.

(٣) بالهامش هنا ما نصه: «تصريح من المصنف رحمه الله بأن «المضنون به عن (كذا) غير أهله» تأليف الغزالي. قد وقفتُ عليه، ورأيت فيه كفريات بلا ريب. فأحرقته بحمد الله، وخبزت على ناره ونار «الإنسان الكامل» (للجيلي) طعاماً، وكنت مريضاً، فلما أكلته شفاني الله ـ وله الحمد ـ ببركات نَصْري لدين الإسلام الحمد لله. ولم أكن أظنه للغزالي حتى رأيت كلامَ المصنف رحمه الله». اهـ. ولعل كاتبها هو الذي كتب ما كتب عن هذا الكتاب كما بيناه في تعليقتنا بصفحة ١٤٤، حيث سبق ذكر هذا الكتاب أو هذه الكتب، وقد بسطنا هنالك ما آل إليه تحقيقنا عن ذلك.

(٤) أخرجه أبو داود، والنسائي، في الصلاة، عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه.

بطلان ما يثبته المتفلسفة من «العقل»

بل ما يثبته المتفلسفة من «العقل» باطلٌ عند المسلمين، بل هو من أعظم الكفر. فإن «العقل الأول» عندهم مُبدِع كلِّ ما سوى الله، و «العقل العاشر» مبدع ما تحت فلك القمر. وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين، واليهود، والنصارى.

و «العقل» في لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يَعقِلُ عَقْلاً. وهو أيضاً غَرِيزة في الإنسان، فمسماه من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها. وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثاني.

و «الملائكة» التي أخبرَتْ بها الرسلُ، وإن كان بعضُ من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول: إنها «العقول»، فهذا من أبطل الباطل. فبين ما وصف الله به «الملائكة» في كتابه وبين «العقول» التي يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفي إلا على من أعمى الله بصيرتَه، كما قد بسطنا ذلك في موضعه.

«أول ما خلق الله العقل» حديث موضوع ١٩٧/

والحديث الذي يُروي «أَوّلَ ما خلق الله العقلَ [١٨٢] قال له: أقبِل، فأقبلَ، ثم قال له: أدبِر، فأدبر. فقال: وعزتي ما خلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ منك، فبك/ آخُذُ، وبك أعطى، وبك الثوابُ، وبك العقابُ»، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارَقُطْنى(١) وبيَّن مَنْ وَضعه. وكذلك ذكر ضعفَه أبو حاتم بن حِبَّان(٢)، والعُقَيْلي(٣)، وابن الجَوْزي(٤)، وغيرهم.

---

(١) الدارقطني: هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي، الإمام الحافظ الكبير، صاحب التصانيف، إليه النهاية في معرفة الحديث، والعلل، وأسماء الرجال، وكان يُدْعى «أمير المؤمنين في الحديث». توفي سنة ٣٨٥هـ.

(٢) أبو حاتم بن حِبَّان: هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن مُعاذ التميمي البُسْتي الشافعي، صاحب «الصحيح». كان حافظاً، ثبتاً، إماماً، حجة. أحد أوعية العلم في الحديث، والفقه، واللغة، والوعظ، وغير ذلك، صاحب التصانيف. أكثر النقاد على أن «صحيحه» أصح من «سنن ابن ماجه». توفي سنة ٣٥٤هـ.

(٣) العُقَيلي: هو أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، الحافظ، صاحب الجرح والتعديل، كان مقيماً بالحرمين ولهذا عداده في أهل الحجاز. هو ثقة جليل القدر، عالم بالحديث، مقدم بالحفظ، له «كتاب الضعفاء» كبير وغيره. توفي بمكة سنة ٣٢٢هـ.

(٤) ابن الجوزي: هو أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي، الفقيه =

ومع هذا فلفظه: «أوّلُ ما خلق الله العقلَ قال له»، فمدلوله أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، ليس مدلوله أنه أولُ المخلوقات. وفي تمامه أنه قال: «ما خلقتُ خلقاً أكرم عليّ منك»، فدل أنه خلق قبلَه غيرَه. وفيه أنه مخلوق[1].

فرق الغزالي بين عالم الخلق وعالم الأمر

وأبو حامد يفرق بين عالَم الخلق وعالَم الأمر، فيجعل «الأجسام» عالم الخلق، و «النفوسَ والعقولَ» عالم الأمر. وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين، بل كلُّ ما سوى الله مخلوق عند المسلمين، والله تعالى خالقُ كل شيء.

خلقت الملائكة من مادة خلافاً لقول الفلاسفة

وإذا ادّعو أن «العقول» التي أثبتوها هي «الملائكة» في كلام الأنبياء، فقد ثبت بالنص والإجماع أن الله خلق الملائكة، بل خلقهم من مادّة، كما ثبت في «صحيح مسلم»، عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خلق الله الملائكة من نور، وخلق/ الجانَّ من مارِجٍ من نار، وخلق آدم مما وُصِف لكم[2]». فبيَّن أن الملائكة مخلوقون من مادّة موجودة قبلهم. فأين هذا من قول مَنْ ينفي الخلق عنها؟ ويقول: إنها مبتدَعة لا مخلوقة، أو يقول: إنها قديمة أزلية لم تكن من مادّة أصلاً. وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر. ‎/١٩٨

آخر حال الغزالي التوبة إن شاء الله

والمقصود هنا أن كُتُب [١٨٣] أبي حامد وإن كان فيها كثيرٌ من كلامهم الباطل، إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى، فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم، ويبين أن طريقهم متضمّنةٌ من الجهل والكفر ما يوجب ذَمَّها، وفسادُها أعظم من طريقة المتكلمين. ومات وهو مشتغل بِـ «البخاري» و «مسلم[3]».

= الحنبلي، الواعظ، الحافظ، علامة عصره، وإمام وقته في الحديث، وكتبه أكثر من أن تعد. توفي سنة ٥٩٧هـ.

(١) حديث «أول ما خلق الله العقل، إلخ»: قد أشبع المصنف رحمه الله تعالى الكلام على هذا الحديث في كتاب «بغية المرتاد» طـ. بمصر سنة ١٣٢٩هـ، من ص ١ ـ ٥٢، من جميع الوجوه العقلية والنقلية ببسط لا مزيد عليه.

(٢) أخرجه مسلم في الزهد والرقائق، ولفظه بصيغة المجهول: «خلقت الملائكة من نور، . . إلخ».

(٣) بالبخاري ومسلم: في أصلنا: «بالبخاري» فقط، وزيادة «مسلم» من «س». كان في أصلنا «ومسلم» ثم ضرب.

لم يغن المنطق عنه شيئاً

والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصَّل له مقصودَه، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشكّ والحيرة. بل كان متوقفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلٰهية والمقاصد السامية الربّانيّة، ولم يغن عنه المنطقُ شيئاً.

غلط المتأخرون بسبب تعظيم الغزالي وغيره المنطقَ

ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظّار يُدخلون المنطقَ اليوناني في علومهم، حتى صار مَنْ يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادّعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح ومسلَّم عند العقلاء. ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يَعيبون ذلك ويطعنون فيه، وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيبونه عيباً مجملاً لِمَا يرونه من آثاره ولوازمه الدالّة على ما في أهله مما يناقض العلم والإيمانَ، ويُفضى بهم الحالُ إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال.

والمقصود هنا أن ما يدعونه من توقف كلِّ مطلوب نظرى على مقدمتين لا أكثرَ ليس كذلك.

/١٩٩

/ دعواهم إضمار إحدى المقدمتين في «قياس الضمير»

وهم يسمّون القياس الذي حُذِفت إحدى مقدمتيه «قياس [١٨٤] الضمير»، ويقولون: إنها قد تُحذف إما للعلم بها، وإما غلطاً، أو تغليطاً.

فيقال: إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة. وحينئذ فليس إضمارُ مقدمة بأولى من إضمار ثنتين، وثلاثة، وأربعة، فإن جاز أن يدّعى في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة، جاز أن يدّعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث، وليس لذلك حدّ. ومن تدبَّر هذا وجد الأمر كذلك.

وجود الرِّكَّة والعِيّ في كلام أهل المنطق

ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يُقيمون البراهينَ والحُجَجَ اليقينية

بأبين العبارات مِنْ استعمال المقدِّمتين في كلامهم ما يوجَدُ في كلام أهل المنطق. بل من سلك طريقهم كان من المضيِّقين لطريق العلم عقولاً وألسنةً، ومعانيهم من جنس ألفاظهم، تجد فيها من الرِّكَّة والعِيِّ ما لا يرضاه عاقل.

العيب على من أثبت فلاسفة للإسلام

وكان يعقوب بن إسحاق الكِنْدي[١] فيلسوفُ الإسلام في وقته ـ أعنى الفيلسوفَ الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: «ابن سينا من فلاسفة الإسلام»، فقال: «ليس للإسلام فلاسفة» كان يعقوب يقول في أثناء كلامه «العدم فقد وجود كذا»، وأنواع هذه الإضافات.

ومن وُجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلما استفاده من المسلمين ـ من عقولهم وألسنتهم. وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقلُه ولسانُه يشبه عقولهم وألسنتهم.

التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر [١٨٥] ما يَنْفُقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظّمهم بالجهل والوَهَم / أو يفهم بعض ما يقولونه، أو أكثره، أو كلَّه، مع عدم تصوّره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسولُ صلى الله عليه وسلم، وما يُعرف بالعقول السليمة، وما قاله سائر العقلاء، مناقضاً لما قالوه. وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كُلْفة ومشقة، واقترن بها حسنُ ظنّ، فتورَّط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله. /٢٠٠

ثم إن تداركه الله بعد ذلك ـ كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين أحسَنوا بهم الظنَّ ابتداءً، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعَهم عنهم، وتبرُّأهم منهم، بل ورَدَّهم عليهم ـ وإلا بقي في الضلال[٢].

---

(١) قد تقدم بيان قول يعقوب الكندي هذا مع ذكر ترجمته في ص ٢١٠.

(٢) على هامش الأصل: «قد ذكر ابن خَلِّكان أن ابن سينا تاب قبيل موته، وأعتق مماليكه، وأقبل على تلاوة القرآن».

وضلالهم في الإلٰهيات ظاهر لأكثر الناس، ولهذا كفَّرهم فيها نظارُ المسلمين قاطبة. وإنما المنطق التبس الأمرُ فيه على طائفة لم يتصوّروا حقائقه ولوازمه، ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه.

الشكل الأول يعرف بدون المنطق

واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل «الشكل الأول»، ولا يعرفون أن ما فيه من الحق لا يحتاج إليهم فيه، بل طولوا فيه الطريق، وسلكوا الوَعِر والضَيِّق، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق.

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته، بل ما أخطأوا في نَفْيه، حيث زعموا أن العلم النظري لا يحصل إلا «ببرهانهم»، وهو من «القياس».

تلازم «قياس الشمول» و «قياس التمثيل» وبيانه بالأمثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة ـ القياس، والاستقراء، والتمثيل. وزعموا أن «التمثيل» لا يفيد اليقين، وإنما يفيده «القياس» الذي تكون مادّته من [١٨٦] القضايا التي ذكروها.

وقد بيّنا في غير هذا الموضع أن «قياس التمثيل» و «قياس الشمول» متلازمان، وأن ما حَصَل بأحدهما من علم أو ظنّ حَصَل بالآخَر مثله إذا كانت المادّةُ واحدة[١].

/٢٠١

/ والاعتبارُ بمادّة العلم، لا بصورة القضيّة. بل إذا كانت المادة يقينيةً، فسواء كانت صورتُها في صورة «قياس التمثيل» أو صورة «قياس الشمول»، فهي واحدة، وسواء كانت صورةُ القياس اقترانياً أو استثنائياً، بعبارتهم أو بأي عبارة شئتَ، لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم، وأبينُ في العقل، وأوجزُ في اللفظ، فالمعنى واحد.

دليل واحد على صور مختلفة

وحَدّ[٢] هذا في أظهر الأمثلة إذا قلت: «هذا إنسان، وكل إنسان مخلوق، أو

---

(١) قد تقدم بيانه بالبسط في ص ١٥٧ ـ ١٦٣.

(٢) هكذا في أصلنا وفي «س»، ولعله: «خذ».

حيوان، أو حسّاس، أو متحرك بالإرادة، أو ناطق» أو ما شئتَ من لوازم «الإنسان». فإن شئت صوَّرت الدليل على هذه الصورة، وإن شئت قلت: «هو إنسان، فهو مخلوق، أو حساس، أو حيوان، أو متحرك، كغيره من الناس، لاشتراكهما في الإنسانية المستلزِمة لهذه الصفات». وإن شئت قلتَ: «هذا إنسان، والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام، فهي لازمة له». وإن شئت قلت: «إن كان إنساناً فهو متَّصفٌ بهذه الصفات اللازمة للإنسان». وإن شئت قلتَ: «إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف، والثاني باطل، فتعيّن الأولُ، لأن هذه لازمة للإنسان لا يُتصوَّرُ وجوده بدونها».

«الاستقراء» ليس استدلالاً بجزئي على كلي

هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر

وأما «الاستقراء» فإنما يكون يَقينيًا إذا كان اسقراءً تامًّا. وحينئذ فتكون قد حكمتَ على القدر المشترك بما وجدتَه في جميع الأفراد. [١٨٧] وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلي، ولا بخاصّ على عام، بل استدلالٌ بأحد المتلازِمَين على الآخر. فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجِب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام.

فقولهم: «إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي» ليس بحق. وكيف ذلك، والدليل لا بد أن يكون ملزوماً للمدلول؟ فإنه لو جاز وجودُ الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن ـ إذا علمنا ثبوتَ ذلك الدليل ـ نعلم ثبوت/ المدلول معه، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه. فإنا إذا علمنا ذلك ثم قلنا «إنه معه دائماً» كنا قد جمعنا بين النقيضين. /٢٠٢

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصُل به الاستدلال بأي وجه حصل اللزوم. وكلما كان اللزوم أقوى، وأتمَّ، وأظهرَ، كانت الدلالة أقوى، وأتم، وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه، لا يمكن وجودُه بدون وجود خالقه، بل ولا بدون علمه، وقدرته، ومشيئته، وحكمته، ورحمته. فكل مخلوق دالّ على ذلك كله.

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للملزوم،

وإما أن يكون أعمّ منه. فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإما يكون أخصّ منه، لا يكون الدليل أعمّ منه.

«القياس» استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي

وإذا قالوا في «القياس»: «يستدل بالكلي على الجزئي»، فليس الجزئي هو الحكمُ المدلولُ عليه، وإنما الجزئي هو الموصوف، المخبر عنه، محلُّ الحكم، فهذا قد يكون أخصّ [١٨٨] من الدليل، وقد يكون مساوياً له، بخلاف الحكم الذي هو صفة هذا وحكمه الذي أخبر به عنه، فإنه لا يكون إلا أعمّ من الدليل، أو مساوياً له. فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل، والدليل، هو لازم المخبَر عنه، الموصوف.

فإذا قيل: «النبيذ حرام، لأنه خمر» فـ «كونه خمراً» هو الدليل، وهو لازم للنبيذ، و «التحريم» لازم للخمر.

ليس القياس استدلالا بكل على جزئي

و «القياس» المؤلّف من المقدّمتين إذا قلت: «النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر، وكل مسكر أو كل خمر حرام»، فأنت لم تستدل بـ «المسكر أو الخمر» الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر، و[هو][1] «النبيذ»؛ فليس هو استدلالاً بذلك الكلي على هذا الجزئي، بل استدللتَ به على «تحريم هذا النبيذ». فلما كان/ «تحريم هذا النبيذ» مندرجاً في «تحريم كل مسكر» قال من قال: إنه «استدلال بالكلي على الجزئي». والتحقيقُ أن ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته. و «التحريم» هو أعم من الخمر، وهو ثابت لها، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها. فهو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي، وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة إلى ذلك الكلي الذي هو الحكم، وهو كلي بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها.

/٢٠٣

وهذا مما لا ينازِعون فيه. فإن الدليل هو «الحد الأوسط»، وهو أعمّ من «الأصغر» أو مساوٍ له، و «الأكبر» أعمُّ منه أو مساوٍ له. و «الأكبر» هو الحكم، والصفة، والخبر،

---

(١) لا يوجد كلمة «هو» في أصلنا ولا في «س»، ولن يستقيم المعنى بدونها.

وهو محمول النتيجة. و «الأصغر» هو المحكوم عليه، الموصوف، المبتدأ، وهو موضوع النتيجة.

«قياس التمثيل» هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم

وأما قولهم في «التمثيل»: [١٨٩] «إنه استدلال بجزئي على جزئي»، فإن أُطلق ذلك وقيل: إنه «استدلال بمجرد الجزئي على جزئي» فهو غلط. فإن «قياس التمثيل» إنما يدل بحدّ أوسط، وهو اشتركهما في علة الحكم، أو دليل الحكم مع العلة، فإنه «قياس علة»، أو «قياس دلالة».

لا تعلم صحة القياس في «قياس الشِّبْه»

وأما «قياس الشِبْه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو «العلة»، أو «ما يستلزم العلة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علةً»، ولا «ما يستلزم العلة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلة، وقد لا يكون. فلا يعلم حينئذ إن علةَ الأصل موجودةٌ في الفرع، فلا يعلم صحة القياس. بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها، ونحن لا نعلم الاشتراكَ فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها، أو في ملزومها ـ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم. فإذا قدَّرنا أنهما لم/ يشتركا في الملزوم، ولا فيها، كان القياس باطلاً قطعاً، لأنه حينئذٍ تكون «العلة» مختصةً بالأصل، وإن لم يعلم ذلك لم تُعلم صحة القياس[1]. ٢٠٤/

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارقِ بين الأصل والفرع، وإن لم يعلم عينُ العلة

---

(١) قد مثل العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى «قياس الشِّبْه» بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصُّوَاع في رَحْل أخيه ﴿إن يسرق فقد سَرَقَ أَخٌ له مِن قبل﴾. قال: فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدَهما بالآخر من غير دليل جامع، سوى مجرد الشَّبَه الجامع بينه وبين يوسف، وهو قياس فاسد.

ولا دليلها. فإنه يلزم من انتفاء الفارِق اشتراكهما في الحكم.

القياس بانتفاء الفارق أو بإبداء الجامع

وإذا كان «قياس التمثيل» إنما يكون تامًّا بانتفاء الفارِق، وإما بإبداء جامع، وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم. وكل منهما يمكن تصويرُه بصورة «قياس الشمول». وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي، ولزوم الكلي لجزئياته. وهذا حقيقة [١٩٠] «قياس الشمول»، ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئي آخر.

فأما إذا قيل: «بما[١] يعلم أن المشترك مستلزم الحكم؟» قيل: بما تعلم القضية الكبرى في «القياس». فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك، كما قد تقدم التنبيه على هذا.

وقد يُستدل بجزئي على جزئي إذا كانا متلازمين، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس. فإن كان اللزوم عن الذات كانت الدلالةُ على الذات. وإن كان في صفة أو حكم كانت الدلالةُ على الصفة أو الحكم.

فقد تبين بعض ما في حَصْرهم من الخلل. وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكروه في استلزام الدليل للمدلول.

عود «الاقتراني» و «الاستثنائي» إلى معنى واحد

وما ذكروه في «الاقتراني» يمكن تصويره بصورة «الاستثنائي»، وكذلك «الاستثنائي» يمكن تصويره بصورة «الاقتراني». فيعود الأمر إلى معنى واحد،/ وهو مادّة الدليل. والمادة لا تُعلم من صور «القياس» الذي ذكروه. بل مَنْ عرف المادّة بحيث يعلم أن هذا مستلزمٌ لهذا عَلِمَ الدلالة، سواء صُوِّرت بصورة «القياس» أو لم تصور، وسواء عُبّر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقّلتها عقولُ المسلمين وألسنتُهم خير من عباراتهم بكثير كثير.

٢٠٥/

و «الاقتراني» كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذُكر. وهذا بعينه هو

---

(١) هكذا بالأصل، ولعله «بم».

«الاستثنائي» المؤلَّف من «المتصل» و «المنفصل».

الشرطي المتصل

فإن «الشرطي المتصل» استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدَّم، وهو الشرطُ، على ثبوت اللازم الذي هو التالي، [١٩١] وهو الجزاءُ؛ أو بانتفاء اللازم وهو التالي، الذي هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدّم، وهو الشرط.

الشرطي المنفصل

وأما «الشرطي المنفصل»، وهو الذي يسميه الأصوليون «السَّبر والتقسيم»، وقد تسميه أيضاً الجدليون «التقسيم والترديد»، فمضمونه الاستدلالُ بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته؛ أو الاستدلال(١) بثبوت أحد الضدّين على انتفاء الآخر. وأقسامُه أربعة. ولهذا كان في «مانعة الجمع والخلوّ» الاستثناءاتُ الأربعة: وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر؛(٢) وإن انتفى هذا ثبت نقيضه، وكذلك الآخر(٢).

مانعة الجمع

و «مانعة الجمع» الاستدلال بثبوت أحد الضدّين على انتفاء الآخر، والأمران متنافيان(٣).

/ و «مانعةُ الخلوّ» فيها تناقض ولزوم، والنقيضان لا يرتفعان، فمنعت الخلوَّ منهما. ولكنَّ جزاءها وجودُ شيء وعدمُ آخر، ليس هو وجود الشيء وعدمه. ووجود شيء وعدم آخر يكون أحدهما لازماً للآخر، وإن كانا لا يرتفعان، لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً.

٢٠٦/

مانعة الخلو

---

(١) في الأصل: «استدلال». وهذه الجملة، أي «أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر» لا توجد في «س» أصلاً.

(٢) ـ (٢) في الأصل بدلها «إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر»، وذلك تكرار لما سبق، ولا تتم به الأقسام الأربعة، فهو ظاهر التحريف. وعبارة «معيار العلم» هكذا: «فاستثناء عين أحدهما ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الآخر». ومَثَّله بقولنا: «العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فيلزم عنه أنه ليس بقديم»؛ أو نقول: «لكنه قديم فيلزم أنه ليس بمحدث»: أو نقول: «لكنه ليس بقديم، فيلزم أنه محدث» وهو استثناء النقيض: أو نقول: «لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه أنه قديم».

(٣) في الأصل: «المتنافيان».

مدار الاستدلال على مادّة العلم، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجَد بدونه، وله مُنافٍ مضادٌّ لوجوده. فيستدل عليه بثبوت ملزومه، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه.

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده. إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً، كما لم يمكن وجودهما جميعاً.

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء، وملزومها، ولوازمها. وإذا تصوّرته الفطرةُ عبَّرت عنه بأنواع من العبارات، وصوّرته في أنواع من صُوَر الأدلّة، لا يختصّ شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في «القياس»، فضلاً عما سموه «البرهان». [١٩٢] فإن «البرهان» شَرَطوا له مادّة معينة، وهي «القضايا» التي ذكروها. وأخرجوا من «الأوّليات» ما سموه «وَهْميات» وما سموه «مَشْهورات»، وحكمُ الفِطرة بهما ـ لا سيما بما سَمَّوه «وهميات» ـ أعظمُ من حكمها بكثير من «اليقينيات» التي جعلوها موادَّ «البرهان».

وقد بسطتُ القول على هذا، وبينتُ كلامهم في ذلك وتناقُضَهم، وأن ما أخرجوه يخرج به ما يُنال به أشرفُ العلوم من العلوم النظريّة والعلوم العملية، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدَّرة في الأذهان لا حقيقةَ لها في الأعيان. ولولا أن هذا الموضع لا يتّسع لحكاية ألفاظهم في هذا، وما أوردتُه عليهم، لذكرته. فقد ذكرت ذلك كلَّه في مواضعه من العلوم الكليّة والإلٰهية، فإنها هي المطلوبة.

والكلام في المنطق إنما وقع لِمَا زعموا أنه آلة قانونيّة تعصِمُ مراعاتُها الذهنَ أن / يَزِلّ في فكره. فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا، أو ليس الأمر كذلك. /٢٠٧

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الأذهان إلخ

ومن شيوخهم من إذا بُيِّن له مِن فسادِ أقوالهم ما يتبيَّن به ضلالُهم، وعَجَز عن دفع ذلك، يقول: «هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثرَ من ألف سنة، وقَبِلها الفضلاءُ». فيقال

له: عن هذا أجوبة.

أحدها: إنه ليس الأمر كذلك. فما زال العقلاء الذين هم أفضلُ من هؤلاء ينكرون عليهم، ويبيّنون خطأهم وضلالهم.

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف، وفي كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره.

وأما أيام الإسلام فإن كلام نُظّار المسلمين في بيان فساد [١٩٣] ما أفسدوه من أصولهم المنطقيّة والإلٰهية، بل والطبيعيّة، بل والرياضيّة، كثيرٌ؛ قد صنّف فيه كلُّ طائفة من طوائف نظار المسلمين، حتى الرافضة.

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الإيمان بضلالهم وكفرهم، فهذا البيان عام لا يدفعه إلا مُعاند، والمؤمنون شُهَداءُ الله في الأرض.

فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف، وسائرُ أهل العلم والإيمان، معلنين بتخطئتهم وتضليلهم، إما جملةً وإما تفصيلا. امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقَّوا كلامهم بالقَبول.

الوجه الثاني: إن هذا ليس بحجة. فإن الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها مَنْ قَبْله بالقَبول طَعَن أرسطو في كثير منها، وبيَّن خطأهم. وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها، وبيّنوا خطأهم. وردُّ الفلاسفة بعضِهم على بعض أكثرُ من ردّ كل طائفة بعضهم على بعض. وأبو البركات وأمثاله قد ردُّوا على أرسطو ما شاء الله، لأنهم يقولون: إنما قصدنا الحقَّ، ليس قصدنا التعصُّبَ لقائل معيّن، ولا لقول معيّن.

/ الثالث: إن دين عبّاد الأصنام أقدمُ من فلسفتهم، وقد دخل فيه من الطوائف أعظمُ ممن دخل في فلسفتهم[١]. وكذلك دينُ اليهود المبدَّلُ أقدم من فلسفة أرسطو. ودينُ ٢٠٨/

(١) أي، فكون دين من الأديان الباطلة أو مذهب من المذاهب الفاسدة قديماً، وكثرةَ مَنْ يدخُل فيه، ليسا دليلين على كونه هُدى وحقاً.

النصارى المبدَّل قريب من زمن أرسطو، فإن أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاث مئة سنة، فإنه كان في زمن الإسكندر بن فِيْلِبْس الذي يؤرَّخُ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى.

(١٩٤) الرابع أن يقال: فهب أن الأمر كذلك، فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل، وإنما تعلَم بمجرد العقل، فلا يجوز أن تصحَّح بالنقل ـ بل ولا يتكلَّم فيها إلا بالمعقول المجرَّد ـ فإذا دلّ المعقولُ الصريحُ على بطلان الباطل منها لم يجز ردُّه[١]، فإن أهلها لم يدَّعوا أنها مأخوذة عمن يجب تصديقهُ، بل عن عقل محض. فيجب التحاكم فيها إلى مُوجِب العقلِ الصريح.

فصل

«قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف «الاستقراء»

وقد احتجوا بما ذكروه من أن «الاستقراء» دونَ «القياس» الذي هو «قياس الشمول»، وأن «قياس التمثيل» دون «الاستقراء». فقالوا: إن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظنَّ، وإن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً. بخلاف «الاستقراء»، فإنه قد يفيد اليقينَ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً.

الاستقراء

قالوا: وذلك أن «الاستقراء» هو الحكم على كلي بما تحقَّق في جزئياته. فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء «تامّاً»، كالحكم على المتحرّك بِـ «الجسميّة» لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان، والجماد، والنبات. /٢٠٩/ و«الناقص» كالحكم على الحيوان بـ «أنه إذا أكل تحرَّك فكُّه الأسفلُ عند المضغ» لوجود ذلك في أكثر جزئياته، ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه، كالتمساح. والأول يُنتفع به في «اليقينيات»، بخلاف الثاني، وإن كان منتفعاً به في «الجدليات».

قياس التمثيل

وأما «قياس التمثيل» فهو الحكم على شيء بما حُكم به على غيره بناءً على جامع

(١) أي، لم يجز رده لكونه مبنياً على «النقل»؛ والأمر ليس كذلك، فإذن جاز ردُّه.

مشترِك بينهما، كقولهم: «العالَم موجود، فكان قديماً، كالباري»، أو «هو جسم، فكان محدَثاً، كالإنسان»، وهو مشتمل على «فرع» و «أصل» و« علة» و «حكم». فالفرع ما هو مثل [١٩٥] «العالَم» في هذا المثال، والأصلُ ما هو مثلَ «الباري» أو «الإنسان»، والعلة: «الموجود» أو «الجسم»، والحكم: «القديم» أو «المحدث».

قالوا: ويفارق «الاستقراءَ» من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً، والمحكوم عليه في «الاستقراء» لا يكون إلا كلياً.

إشكالات أوردها نظار المسلمين على «قياس التمثيل»

كونه غير مفيد لليقين

قالوا: وهو غير مفيد لليقين. فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمُّهما اشتراكُهما فيما حُكم به على أحدهما، إلا أن يبيَّنَ أن ما به الاشتراك علّـةٌ لذلك الحكم، وكلُّ ما يدل عليه فظنيّ. فإن المساعدَ على ذلك في العقليات ـ عند القائلين به ـ لا يخرج عن «الطرد والعكس» و «السبر والتقسيم».

الطرد والعكس فيه الاستقراء

أما «الطرد والعكس» فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وُجوداً وعدماً، ولا بد في ذلك من «الاستقراء». ولا سبيل إلى دعواه في الفرع، إذ هو غير المطلوب، فيكون «الاستقراء » ناقصاً. لا سيما ويجوز أن تكون علةُ الحكم في الأصل مركبةً من أوصاف المشترك ومن غيرها، ويكون وجودها[1] في الأوصاف متحقّقاً فيها. فإذا وُجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكمال علته، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة. وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوتُ الحكم، لجواز تخلُّف باقي الأوصاف، أو بعضها.

/ ٢١٠

كون السبر والتقسيم غير يقيني

/ وأما «السبر والتقسيم» فحاصله يرجع إلى دعوى حَصْر أوصاف الأصل في جملة معيَّنة وإبطالِ كل ما عدا المستبقِي. وهو أيضاً غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج، وإلا لزم التسلسلُ. وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن

(١) وجودها: كما في «س»، وفي أصلنا: «وجودياً».

يكون [١٩٦] لغير ما أبدى، وإن لم يُطَّلع عليه مع البحث عنه، وليس الأمر كذلك في العاديات. فإنا لا نشك ـ مع سلامة البصر وارتفاع الموانع ـ في عدم «بحر من زِئْبَق» و «جَبَل من ذهب» بين أيدينا ونحن لا نشاهده. وإن كان منحصراً فمن[1] الجائز أن يكون معلّلاً بالمجموع، أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع.

وثبوت الحكم مع المشترك في صورةٍ مع تخلّف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلالَه بالتعليل، لجواز أن يكون في تلك معلَّلاً بعلة أخرى، ولا امتناع فيه. وإن كان لا علةَ له سواه فجائز أن يكون علةً لخصوصه لا لعمومه. وإن بُيِّن أن ذلك الوصفَ يلزم لعموم ذاته الحكم فمع بُعْده يستغني عن التمثيل.

الفراسة البدنية فيها قياس الدلالة

قالوا: والفِراسة البدنيّة هي عينُ «التمثيل»، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليلُ العلة، لا نفسُها، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ «قياس الدلالة». فإنها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر. إذ مبناها على أن المزاجَ علة لخُلقٍ باطن، وخَلْقٍ ظاهر. فيستدل بالخَلْق الظاهر على المزاج، ثم بالمزاج على الخُلق الباطن، كالاستدلال بـ «عَرْض الأعلى» على «الشَّجاعة»، بناء على كونهما معلولَيْ مزاج واحد، كما يوجد مثل ذلك في الأسد.

ثم إثبات العلة في الأصل لا بد فيها من «الدوران»، أو «التقسيم»، كما تقدم. وإن قُدر أن علة الحُكْمَين في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل، وعند ذلك فلا يلزم الحكمُ الآخَرُ.

هذا كلامهم على ما حرره لهم نظارُ المسلمين الذين أوردوا على «قياس التمثيل» هذه الإشكالات. وإلا فكلام أئمتهم في «قياس التمثيل» ليس فيه هذا التحرير الذي / حرّره لهم نظار المسلمين. /٢١١

(١) فمن: كما في «س»، وفي أصلنا: «في».

رد المصنف إشكالاتهم على «قياس التمثيل»

رد التفرقة بين الشمول والتمثيل

فيقال: تفريقهم [١٩٧] بين «قياس الشُّمول» و «قياس التمثيل»، بأن الأول قد يفيد اليقينَ والثاني لا يفيد إلا الظنَّ، فرق باطل. بل حيث أفاد أحدُهما اليقين أفاد الآخَر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظنَّ لا يفيد الآخر إلا الظن. فإن إفادة «الدليل» لليقين أو الظن ليس لكونه على صورةِ أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمُّن أحدهما لِما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزِمٍ للحكم يقيناً حصل به اليقينُ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًّا لم يُفد إلا الظن.

والذي يسمّى في أحدهما «حداً أوسط» هو في الآخر «الوصف المشترك». والقضية الكبرى المتضمِّنةُ لزومَ الحدِّ الأكبرِ للأوسطِ هو بيانُ تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبيّن صدقُ القضية الكبرى به يتبيّن أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكمِ للمشترك.

مثال تحريم النبيذ من القياسين

فإذا قلت: «النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حُرِّمت لكونها مُسكرة، وهذا الوصف موجود في النبيذ»، كان بمنزلة قولك: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام». فالنتيجة قولك: «النبيذ حرام»، و «النبيذ» هو موضوعها، وهو الحد الأصغر، و «الحرام» محمولها، وهو الحد الأكبر، و «المسكر» هو المتوسط بين الموضوع والمحمول، وهو الحد الأوسط، المحمول في الصغرى، الموضوع في الكبرى.

فإذا[1] قلت: «النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة في الأصل هو الإسكار، وهو موجود [١٩٨] في الفرع،»[2] فثبت التحريم لوجود علّته[2]. فإنما استدللتَ على تحريم النبيذ بِـ «المسكر»، وهو الحد الأوسط، لكن زدتَ في «قياس التمثيل» ذكرَ الأصل الذي ضربتَه مثلاً للفرع. وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى

---

(١) فإذا: في أصلنا: «وإذا».

(٢) ـ(٢) كما في «س». وفي أصلنا: «فيثبت التحريم لوجود علته».

في المعرفة من مجرّد دخوله في الجامع الكلي. وإذا قام الدليل على تأثير الوصف / المشترَك لم يكن ذكرُ الأصل محتاجاً إليه.

٢١٢/

إبداء الجامع وإلغاء الفارق

و «القياس» لا يخلو إما أن يكون بِـ «إبداء الجامع» أو بِـ «إلغاء الفارق». و «الجامع» إما العلة، وإما دليلها. وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا «إلغاء الفارق» هو «الحد الأوسط».

فإذا قيل: «هذا مساوٍ لهذا، ومساوي المساوي مساوٍ»، كانت «المساواة » هي الحدَّ الأوسط، وإلغاء الفارق عبارة عن «المساواة». فإذا قيل: «لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا، وهو مُهْدَر[1]»، فهو بمنزلة قولك: «هذا مساوٍ لهذا، وحكم المساوي حكم مساويه».

قولهم: كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم ظني

وأما قولهم: «كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علةٌ للحكم[2] فظنيّ». فيقال: لا نسلّم، فإن هذه دعوى كلية، ولم تقيموا عليها دليلاً. ثم نقول: الذي يُدَلُّ به على علّيّة المشترَك هو الذي يُدَلُّ به على صدق القضية الكبرى، وكل ما يُدَلُّ به على صدق الكبرى في «قياس الشمول» يُدَلُّ به على علية المشترك في «قياس التمثيل» سواءً كان علمياً أو ظنياً. فإن الجامع المشترك في «التمثيل» هو الحد الأوسط، ولزومَ الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزومَ الأوسط للأصغر هو لزومُ الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلة في الفرع.

فإذا كان الوصف المشترك، وهو المسمى بِـ «الجامع»، و «العلة»، [١٩٩] أو «دليل العلة»، أو «المَنَاط»، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع، لازماً له، كان ذلك موجِباً لصدق المقدمة الصغرى. وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف، لازماً له، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى. وذكر الأصل ليتوسل به إلى إثبات إحدى المقدمتين.

---

(١) مهدر: كذا بأصلنا، وفي «س»: «متعذر».

(٢) «علة للحكم»: في أصلنا: «علة الحكم».

فإن كان «القياس» بِـ «إلغاء الفارق» فلا بد من الأصل المعيَّن، فإن المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما، وهو إلغاء الفارق، وهو الحدّ الأوسط. وإن كان/ «القياس» ٢١٣/ بِـ«إبداء العلة» فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على عليّة الوصف لا يفتقر إليه. وأما إذا احتاج إثباتُ علية الوصف إليه فيذكَر الأصلُ، لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك، وهو الحد الأكبر.

المواد اليقينية تفيد اليقين في القياسين

وهؤلاء الذين فرّقوا بين «قياس التمثيل» و «قياس الشمول» أخذوا يُظْهِرون كون أحدهما ظنّياً في موادّ معيّنة. وتلك الموادّ التي لا تفيد إلا الظن في «قياس التمثيل» لا تفيد إلا الظن في «قياس الشمول». وإلا فإذا أخذوه فيما يُستفاد به اليقين من «قياس الشمول» أفاد اليقين في «قياس التمثيل» أيضاً، وكان ظهور اليقين به هناك أتمّ.

مثال إثبات الجسمية للإنسان من القياسين

فإذا قيل في «قياس الشمول»: «كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم»، كان «الحيوانُ» هو الحدَّ الأوسط. وهو المشتَرَك في «قياس التمثيل» بأن يقال: «الإنسان جسم قياساً على الفَرَس وغيره من الحيوانات». فإن كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً، سواءً كان علة أو دليل العلة، والحيوانية [٢٠٠] موجودة في الإنسان، فيكون جسماً.

وإذا نوزع في «عليّة الحكم» في الأصل، فقيل له: «لا نسلّم أن الحيوانية تستلزم الجسمية». كان هذا نزاعاً في قوله: «كل حيوان جسم». وذلك أن المشترك بين الأصل والفرع إذا سُمى «علة» فإنما يراد به «ما يستلزم الحكم»، سواء كان هو «العلة الموجبة لوجوده في الخارج» أو كان «مستلزماً لذلك».

الخلاف في مسمى «العلة»

ومن الناس مَنْ يسمّي الأول «قياس علة»، والثاني «قياس دلالة». ومن الناس من يسمي الجميع «علةً»، لا سيما من يقول: إن «العلة» إنما يراد بها «المعرف»، وهو الأمارة، والعلامة، والدليل، لا يراد بها «الباعثُ» و «الداعي».

ومن قال: إنه قد يراد بها «الداعي»، وهو «الباعث» ـ وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين ـ فإنـه يقول ذلك في علل الأفعال. وأما غير الأفعال فقد تفسر «العلة» فيها بِـ «الوصف المستلزم»، كاستلزام الإنسانية لِـ «الحيوانية»، والحيوانيةِ

/٢١٤ / لـ «الجسمية»، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر.

على أنا قد بيّنا في غير هذا الموضع أن ما به يُعلم «كون الحيوان جسماً» به يعلم أن «الإنسان جسم». حيث بينا أن «قياس الشمول» الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها، وأن ما به يعلم صدقُ الكبرى في العقليات [به][1] يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى. بل وبذلك يعلم صدق النتيجة، كما في قول القائل: «الكل أعظم من الجزء»، و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، و «الضدان لا يجتمعان»، و «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان».

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم: «الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد». فإنه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى «الواحد» الذي يدّعونه، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً، بل [٢٠١] هو مسلوبٌ لكل أمر ثبوتي، لا يوصَف إلا بالسَّلْب المحض، أو بما لا يتضمن إلا السلب، كالإضافة التي هي في معنى السلب. وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عدمياً لكونه«إضافة» عندهم. وجعلوا العلم، والعالم، والمعلوم، والعشق، والعاشق، والمعشوق، واللذة، كل ذلك أموراً عدمية، ليس فيها أمر ثبوتي. وادّعوا أن نفس العلم، والعناية، والقدرة، هو نفس العالِم، القادِر، المريد. ونفس العلم هو نفس القدرة، ونفس القدرة هو نفس العناية، وهذا كله هو العِشْق، وهو اللذة. والعشق واللذة هو العاشق الملتذ. والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة. وعلمه بنفسه هو علمه بالمعلومات. إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذي يسمونه «توحيد واجب الوجود».

ردّ قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»

فإن قُدّر ثبوت هذا المعنى الذي يسمونه «توحيداً»، مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل أن هذا قولٌ باطل متناقض. فإن قدر

(١) لا يوجد «به» في الأصل.

ثبوته قيل حينئذ: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» يقررونه بقولهم/ : لأنه لو صدر عنه اثنان لكان مصدرُ (الألفِ) غير مصدر (الجيم)، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر، فيكون في المصدر جهتان، وذلك ينافي الوَحْدة». وبهذا أثبتوا أن «الواحد لا يكون «فاعلاً» و «قابلاً»، لئلا يكون فيه جهتان ـ جهة «فعل»، وجهة «قَبول» ـ فيكون «مركباً». ٢١٥/

كثرة السلوب لا توجب أمراً ثبوتياً

فيقال لهم: إذا كان صدور الصادرات عنه هو فعلُه لها، و «الفعلُ» إضافة محضة إليه، وهو عندكم لا يوصَف بصفة ثبوتية، بل لا يوصف إلا بما هو سَلْب، [٢٠٢] وقلتم إن الإضافة هنا سَلْب، لم يكن ـ ولو صدر عنه ألف صادر ـ إلا بمنزلة سَلب الأشياء عنه. وإذا قلتم ليس هو بعَـرَض، ولا ممكن، ولا محدَث، ونحو ذلك، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً. والإبداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً، فكثرة الإبداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً.

تناقضهم في جعل الإبداع أمراً عدمياً

هذا مع أنهم متناقضون في جعلهم «الإبداع» أمراً عدمياً ـ بل وفي قولهم هو إضافة ـ و «الإضافةَ» أمراً عدمياً. قد قرروا في العلم الأعلى عندهم القاسمَ لِـ «الوجود» ولواحقه أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و «عرض»، ومن الأعراض «أن يفعل»، ومنها «الإضافة». و «الإبداع» هو من مقولة «أن يفعل»، وهو أمر وجودي. وإبداع الباري أكملُ من كل إبداع، فكيف يكون أكملُ أنواع «أن يفعل» عدمياً؟

ثم هم جعلوا «الإضافة» جنساً غير «أن يَفعل». فإن ثبت هذا بَطَل جعلُ إبداعه للعالم مجرد «إضافة». وإن سُلّم أنه «إضافة» فـ «الإضافة» عندهم من جملة الأجناس الوجودية. وهذا وأمثاله مما يبيّن فسادَ ما قالوه في الإلٰهيات من التعطيل مما يطول وصفه.

المبدعات إذ لا توجب كثرة في ذاته فكذلك للصفات/ ٢١٦

ثم إذا سُلِّم هذا، وسُلِّم أن «الإضافة» عدمية، فكثرة العَدَميات له لا توجب تكثّر أمور ثبوتية فيه مثل تكثر سائر السلوب. فإذا قُدر أنه أبدع كلَّ شيء بلا واسطة، لم يكن في هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها، وتلك لا توجب كثرةً في/ ذاته مثل سلب جميع المبدَعات عنه. فإذا قيل: «ليس بفلك، ولا كوكب، ولا شمس، ولا جنة، ولا نار، ولا

هواء، ولا تراب، ولا حيوان، ولا إنسان، ولا نبات»، كان سلبُها عنه بمنزلة إضافتها [٢٠٣] إليه عندهم. وإذا لم يكن هذا إثباتُ كثرةٍ في ذاته فكذلك الآخر.

وقولهم: مصدر «ألف» غير مصدر «باء»، وهو مع هذا غير كونه مع هذا، كما يقال: سلب «ألف» عنه غير سلب «باء» عنه، والشيء مع سلب «ألف» عنه ليس هو ذاك مع سلب «باء» عنه. وإذا قيل: كثرة السُّلوب لا توجب تعدّد أمر ثبوتي له، قيل: وكثرة الإضافات كذلك عندكم.

قولكم لا يمنع كونه «فاعلا»

ثم يقال: الإضافات إليه، مثل كونه «علة» و «مبدِعاً» و «خالقاً» و «فاعلاً» ونحو ذلك، إما أن يوجب كونَ «الفعل» أمراً ثبوتياً يقوم به، وإما أن لا يوجب ذلك. فإن كان «الفعل» أمراً ثبوتياً قام به بَطَل نفيكم للصفات، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهربون. وإن لم يكن ثبوتياً كان عدمياً، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عدمية، وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتي. وإذا كان كونه «فاعلاً» عندكم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه «قابلاً» كذلك بطريق الأولى. وحينئذ فلا يمتنع كون الشيء «فاعلاً» و «قابلاً».

جعلهم الأمور الوجودية عدماً

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عدماً، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عدمية. ثم ادعوا ذلك في أكمل الفاعِلينَ فعلاً وأحقِّهم بالوجود التام من سائر الموجودات. وإلا فهم قد قرَّروا في العلم الكلي أن «الفعل» و «الانفعال» أمران وجوديان، وهما من الأعراض الموجودة، وهما مقولة «أن يفعل» و «أن ينفعل»، و «أن يفعل» هو «الفعل»، و «أن ينفعل» [٢٠٤] هو «القبول». وأثبتوا في بعض الأفعال الطبيعية أنها أمور وجودية، وأن «الفعل» هناك وجودي، ولكن نَـقَضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلٰهي.

يعبدون المخلوقات ويذرون رب العالمين

/٢١٧

/ وكان ما نفوه أحقَّ بالإثبات مما أثبتوه، إذ كانوا معرِضين عن الله، ومعرفته، وعبادته، جاهلين بما يجب له ويستحقه. يعبدون المخلوقات، ويعظّمونها، ويعرفون من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشراكاً منهم بالله، ويَدَعُون ربَّ العالمين، لا يعرفونه، ولا يعبدونه، ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب أن يُعْبَد، بل الذي يعلم به أنه

لا يستحق العبادة إلا هو. وهذا كله مبسوط في مواضعه.

وأرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له «فعلاً»، ولا جعلوه «مُبدعاً»، لبُعدهم عن معرفته. ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه، ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه «مُبدِعاً» ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثّلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الإلٰهية التي يختصون هم بإثباتها. والمقصود أن نبيّن أنه لا فرق بين «القياس الشمولي» و «التمثيلي» إذا أُعطى كل منهما حقّه.

ما أمكن إثباته بِـ «قياس الشمول» كان إثباته بِـ «التمثيل» أظهر

إثبات كلية الوحدة في الطبيعيات

ثم إذا قُدّر أن ما ذكروه يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» بهذا الطريق أُثبت ذلك بِـ «قياس التمثيل» وكان أحسنَ. مثل أن يقال: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيطٌ، كما أن الحارَّ لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة»، وأمثال ذلك مما يذكر في الطبيعيات.

عجزهم عن إثباتها في الإلهيات

ومن هنا قالوا في الإلٰهيات: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». لكن [٢٠٥] إذا أرادوا أن يُثبتوا ذلك في الإلٰهيات بِـ «قياس شمولي»، وقُدر صحّته، أمكن جعله «قياساً تمثيلاً». وإن قُدر أنهم عَجَزوا، إما مطلقاً، وإما في رب العالمين، لكون الوَحْدة التي وصفوه بها «تعطيلاً» له في الحقيقة ونفياً لوجوده، وعجزوا عنه ولم يكن معهم إلا هذا «القياس التمثيلي». وإذا أثبتوه بِـ «القياس التمثيلي»، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلّق بالقَدْر المشترك، فقد أفاد هذا ما أفاده «قياس الشمول» وزيادة. / مثل أن يقولوا: «إن الواحد في مَورد الإجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط. فلو صَدَر عنه اثنان لكان مركّباً. فالنار البسيطة لا تصدر عنها إلا الحرارة، ومتى قُدر صدور الحرّ والبرد جميعاً لزم أن تكون مركّبة». فهذا إن مشى لهم في «قياس التمثيل» مشى لهم في «قياس الشمول». وإن بطل هناك كان هناك أبطل. ٢١٨/

وأما إثباته بِـ «قياس الشمول» دون «التمثيل» فممتنع. فلا يمكن أحداً أن يثبت

قضية كلية بِـ «قياس شمول» إلا وإثباتها بِـ «التمثيل» أيسرُ وأظهرُ، وإن عجز عن إثباتها بِـ «التمثيل» فعجزه عن إثباتها بِـ «الشمول» أقوى وأشد.

فإنهم إذا قالوا: «الحار لا يصدر عنه إلا الحار لأنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، فإنه قد يقال لهم: ما تعنون بـ «الصدور»؟ أتعنون به «استقلاله بصدور الأثر عنه»، أو «أن يكون سبباً في صدور الأثر بحيث إذا انضم إلى غيره حصل المؤثّر التام»؟

ليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده

إبطال كلية الوحدة

فإن أردتم الأولَ [٢٠٦] لم نسلّم لكم أن في الوجود ما هو مؤثر تام، ولا شيء مستقلّ بالفعل، غيرَ الله تعالى. والحار الذي أَثّر حرارةً، والبارد الذي أَثّر برودةً، إنما أَثّر في محل قابل للتسخين والتبريد. فكانت الحرارة الحاصلة في القابل بسببه وبسبب الحارّ معاً. وأيضاً فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع. وإلا فلو حصل ما يمنع وصول الأَثَر إليه لم يحصل ـ وكذلك الشُعاع، إذا قيل: «الشمس مستقلة به»، لم يسلم ذلك. فإنه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع، كالسَّحاب، والسَّقْف.

وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده. قال تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [سورة الذاريات: ٤٩]. قال مجاهد وغيره: تذكّرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

امتناع التولد عن الله تعالى

قال تعالى: ﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾ [سورة الأنعام: ١٠١]. فنَفَى التولّد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبةَ له. وأيضاً فإنه خلق كلَّ شيء، وخلقُه لكل شيء يناقض أن يتولَّد عنه شيء. وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته، فإن «الشعور» فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولَّد عنها الأشياء بلا شعور، كالحارّ والبارد. فلا يجوز إضافة الولد إليه [٢٠٧] بوجْهٍ، سبحانه. قال تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ

وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ / شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [سورة الأنعام: ١٠٠ ـ ١٠١]. /٢١٩

الفلاسفة خرقوا لله بنين وبنات

والذين قالوا: «إن العقول والنفوس صدرت عنه» خَرَقوا له بنين وبنات بغير علم. لكن أقوالهم أعظم فساداً في العقل وكفراً في الملل من قول أولئك العرب الذين خرقوا له بنين وبناتٍ بغير علم. فإن أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدِعة لكل ما سواه، وهؤلاء يجعلون أحدَ البنين، وهو «العقلُ»، أبدعَ كل ما سواه، ويجعلون «العقل» كالذكر، و «النفس» كالأنثى. وهذا مما صرَّحوا به. وكانت العرب تقرُّ بأنه خلق السموات والأرض، وأحدثهما بعد أن لم تكونا، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه، لم تزل معه. وهذا مبسوط في موضع آخر.

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا في الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شيء على سبيل الاستقلال. فصار قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» باطلاً[1] في «قياس الشمول» وباطلاً(١) في «قياس التمثيل». لكن الغرض أنه لو أثبت هذا وأمثاله بـ «قياس الشمول» لكان إثباته بـ «قياس التمثيل» أَوْلى.

الفاعل بالاختيار أكمل من الفاعل بالطبع

وأيضاً، فهذا الحار الذي يفعل حرارةً والبارد الذي يفعل برودةً إنما يفعل ذلك مع عدم العلم [٢٠٨] والإرادة، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار، كالإنسان، فإن هذا/ يفعل أفعالاً متنوعة وتصدر عنه أمورٌ مختلفة. وهم يسلّمون ذلك ويقولون: «إن الفاعل بالطبع يتّحد فعله، والفاعلُ بالاختيار يتنوع فعله». وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والإرادة أكملُ مما يفعل بلا علم ولا إرادة؛ فالإنسان أكمل من الجماد. وحينئذ، فإن كان باب «القياس» صحيحاً فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار أَوْلى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار. فما بالهم شبَّهوا ربَّ العالمين بالجمادات، ونزَّهوه أن يشبّهوه بالأحياء الناطقين! /٢٢٠

شبهوا الرب بالجمادات

وهذا الخِذْلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله. فهم في باب الصفات يقولون:

---

(١) في الأصل: «باطل» بالرفع، مع أنه خبر «صار».

«إذا قلنا إنه حيّ، عالم، قادر، فقد شبَّهناه بـ «النفس» الفلكية أو الإنسانية». فيقال لهم: إذا نفيتم عنه العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، فقد شبّهتموه بالجمادات، كالتراب، والماء. فإن كنتم إنما هربتم من «التشبيه» فالذي هربتم إليه شرٌّ مما هربتم منه.

الرب أحق بالتشبه بالصفات من مخلوقاته

ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة، وأن الفلك يتشبه به بحسب الإمكان. فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبُّه به من بعض الوجوه. فإن كان التشبه به منتفياً عنه من كل وجه امتنع أن يكون مقدوراً للمخلوقات. وإن جاز أو وجب إثباتُه من بعض الوجوه كان هو أقدرَ عليه من مخلوقاته. فكان ـ إذا كان التشبه من بعض الوجوه ممكناً ـ أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أَوْلى [٢٠٩] من أن يقدر ذلك المخلوقُ على أن يُحدِث لنفسه ما يصير به مشابهاً له من بعض الوجوه، سواءً قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يُقَل بذلك. فإنه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شَبَه له، وحينئذ فيبطل قولهم. وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يُحدِث ما يشبه به الربَّ، والربّ لا يقدر على ذلك.

فتبيّن أن قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى، بأي قياس استدلوا.

/٢٢١

الصقع احسن من توحيدهم

/ وإن قالوا: «إن الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإذا صدر عنه اثنان فمن وجهين»، أو قالوا: «هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل، فإنه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة، والوجه الواحد لا يناسب اثنين»، قيل لهم: هذا يبطل قولكم في نفي الصفات. فإن الرب قد صدر عنه مخلوقاتٌ كثيرة، وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع أن تصدُر هذه المخلوقاتُ عن خالقها من وجه واحد. فدل ذلك على أنه متصف بأمور متنوعة من صفات متنوعة وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وُجد من المخلوقات. فكان أصل ضلالهم توهُّمهم إمكانَ صدور المخلوقات عما قدَّروه من «الواحد» الذي لا يوجد إلا في الأذهان، لا في الأعيان. ولقد أحسن بعضُ الفضلاء إذ قال: «الصَّقْعُ أحسن من توحيد الفلاسفة»[1]، بل قصَّر فيما قال.

---

(١) في الأصل «الصمع» من غير نَقْط، ولعله «الصقع» بالقاف من قولهم: «صَقَع الحمارُ بضرطةٍ» أي: أخرج ريحاً مصوّتاً من دبره في رطوبة وانتشار ـ «معجم لين المستشرق» (E. W. Lane). =

قولهم أفسد من قول النصارى

وإذا قالوا: «هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به، [٢١٠] فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثرُ من واحد»، قيل لهم: فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد من كل وجه، وهذا خلافُ المشاهدة. وإن كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد. وإن قالوا: «تلك الوجوه التي في الصادر الأول أمور عَدَمية»، قيل: فقد صدر عنه باعتبارها كثرة، وإذا جاز هذا جاز أن تُجعل الأمور الإضافية الكثيرة في الأول مبدأ الكثرة. فكيفما أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى في التثليث.

حقيقة قولهم أن كل موجود أكمل من الرب

وحقيقة قولهم الذي قرّره ابن سينا وأمثاله أنه أيّ موجود فُرِضَ في الوجود كان أكمل من رب العالمين. وذلك أنه قرّر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه. وهو معنى قولهم: «هو الوجود المقيَّد بسلب جميع الماهيات»، وقولهم «الوجود الذي لا يَعرض له شيء من الماهيات». فإن هذا بناه على قوله: «إن وجود الماهيات عارض لها بناءً على أن في الخارج لكل ممكن وجوداً وماهية غيرَ/ الوجود، وأن ذلك الوجود عَرَض لتلك الماهية، وإن كان لازماً لها». ولهذا قالوا: إن «واجب الوجود» وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات، لئلا يلزم «التركيب» و «التعليل»، فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشيء من الماهيات، فلا يجوز أن يكون له حقيقة [٢١١] في نفسِه غيرُ الوجود المحض الذي لا يتقيد بأمر ثبوتي.

/٢٢٢

الوجود أكمل من العدم

فيقال له: فعلى هذا التقدير قد شارك جميعَ الموجودات في مسمى «الوجود»، وامتاز عنها بقيد عدمي، وهو سلب كل ثبوت. وامتاز به كلّ منها عنه بما يخصُّه من الحقيقة الموجودة. ومعلوم أن الوجود أكملُ من العدم، وهم يسلِّمون ذلك. فإذا اشترك اثنان في الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودي، والآخر لم يمتز إلا بأمر عدمي، كان الممتاز بأمر وجودي أكملُ من الممتاز بأمر عدمي، لأنه شارك هذا في الوجود المشتَرَك، وامتاز عنه بالوجود المختصّ، وذاك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاصّ. وسواءً جعل الوجود المشترك «جنساً» أو «عرضاً عامّاً» وجُعل المميِّز بينهما «فصلاً» أو «خاصّة» فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يتميّز إلا بعدم دون ما تميّز بوجود.

= أو هو من قولهم: «صَهْ صاقع» أي: اسكت يا كذاب»، والصاقعُ: الكذابُ.

قولهم في غاية الفساد

وهم يقولون: إنما فررنا إلى هذا من «التركيب»، فيقال: إن كان «التركيب» نقصاً لكان ما فررتم إليه شرّاً مما فررتم منه. فإن الذي فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجودٌ في الخارج، لأن الموجود الذي لا يختصّ بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأذهان، لا في الأعيان. وإذا قُدّر ثبوته في الخارج فكل موجودٍ ممكنٍ أكملُ منه. فيلزم أن يكون كلُّ مخلوق ـ ولو أنه ذَرَّة أو بَعُوضة ـ أكملُ من ربّ العالمين، ربّ السموات والأرض. والقول المستلزم لهذا في غاية الفساد.

فالحمد لله الذي هدانا لمعرفة الحق [٢١٢] وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكملُ الناس ـ وهم أجهل الناس بربّ العالمين.

حال من سوى المخلوق /٢٢٣ بالخالق

والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله: ﴿ وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٩٠﴾ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾ وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ / تَعْبُدُونَ ﴿٩٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلْ يَنصُرُونَكُمْ أَوْ يَنتَصِرُونَ ﴿٩٣﴾ فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾ قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [سورة الشعراء: ٩٠ ـ ٩٨]، فهذا حال من سَوَّى المخلوق بربّ العالمين، فكيف حالُ من فضل كلَّ مخلوق على رب العالمين؟

كل هذا لازم قولهم

وإذا قيل: هم لم يفهموا ولم يقصدوه، قيل: ونحن لم نقل إنهم تعمَّدوا مثل هذا الباطل، لكن هذا لازمُ قولهم، وهو دليلٌ على غاية فساده وغاية جهلهم بالله تعالى، وأنهم أضل من اليهود، والنصارى، ومشركي العرب، وأمثالهم من المشركين الذين يعظّمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطِّلين.

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبةٌ   وإن كنت تدري فالمصيبةُ أعظمُ

كون لفظ «التركيب» مجملاً يطلق على معانٍ

تركيب الجسم من أجزاء متفرقة

وما فرّوا منه من «التركيب» قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع، وبيّـنّا أن لفظ «التركيب» مجمل يراد به «تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتَمَعت»، كتركب «السَّكَنْجَبِين» وغيره من الأدوية، بل ومن الأطعمة، والأشربة، والملابس، والمساكن، من أجزائها التي كانت متفرقة فألّف بينها ورُكّب بعضها مع بعض [٢١٣] حتى صارت

على الحال المركبة.

التركيب من غير امتزاج

وقد يراد بـ «المركّب» ما لا يمتزج فيه أحدُ الإثنين بالآخر، كما يقال: «ركّب الباب في موضعه»، و «ركّب المسمار في الباب»، وهذا «التركيب» أخصُّ من الأول، وهو المشهور من الكلام. وقد قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [سورة الانفطار: ٨]. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى «مركّب» بهذا المعنى الأول، ولا بالثاني.

المركب ما يمكن تفريق بعض أجزائه عن بعض

وقد يقال: «المركّب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض، كأخلاط الإنسان وأعضائه. فإنها، وإن لم يُعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت، بل خلقه الله/ من نُطْفة، ثم من عَلَقة، ثم من مُضْغَة. ولكن يمكن تفريقُ بعض أعضائه عن بعض، ويُعقل أيضاً أنه إذا مات استحال، فصار بعضُه تراباً وبعضُه هواءً، فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه، وكذلك سائر الحيوان والنبات. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله «مركّب» بهذا الاعتبار.

/ ٢٢٤

لا يسمى الواحد الموصوف بصفاته «مركباً»

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته «مركبّاً» كتسمية الحيّ، العالم[1]، القادر، الموصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، «مركّباً»، فهذا اصطلاح لهم؛ لا يعرف في شيء من الشرائع ولا اللغات، ولا عقول جماهير العقلاء جَعْلُ هذا «تركيباً» ولا تسميته «مركّباً».

ليس شيء مركباً من أجزاء عقلية

فإذا قالوا: نحن نسميه «تركيباً» لأن فيه إثباتَ معانٍ متعددة لذات واحدة، ونحن نسمى ذلك «تركيباً»، ونقيم الدليل العقليّ على امتناعه، قيل: إذا كان الأمر كذلك فالنظر في المعاني المعقولة لا في الألفاظ [٢١٤] السمعية، ونحن لا نوافقكم على جعل الإنسان «مركّباً من الحيوانية والناطقية»، ولا أن في الوجود شيئاً «مركّباً» من أجزاء عقلية. بل «المركّب» من الأجزاء العقلية إنما يكون في الأذهان، لا في الأعيان. وكل ما في الوجود من «المركّبات» فإنما هو «مركّب» من أجزاء حسّيّة، موجودة في الخارج.

الصحيح أن «الجسم» لا تركيب فيه

والناس قد تنازعوا في «الجسم»، هل هو «مركّب» من أجزاء حسّيّة، وهي

---

(١) في الأصل: «للعالم».

الجواهر المفردة، أو من أجزاء عقلية، وهي المادّة والصورة، أو لا من هذا ولا من هذا، على ثلاثة أقوال. والصحيح عندنا هو القول الثالث. ثم يليه قول من جعله «مركّباً من الأجزاء الحسّيّة». وأفسد الثلاثة قول من جعله «مركّباً من الأجزاء العقلية»، كما قد بُسط في موضعه.

إطلاق /٢٢٥ «الجسم» عليه تعالى

وحينئذ فمن قال: إن الباري «جسم»، وإن الجسم «مركب» من الأجزاء الحسّية أو العقلية، كان الاستدلالُ على بطلان هذا «التركيب» استدلالاً مقبولاً ممن يقوله، / فإن مطلوبه صحيح، لكن يبقى النظر هل يُحسِن هذا المستدل الاستدلالَ عليه أو لا يحسنه.

وأما من قال: إنه ليس بِـ «مركَّب»، لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب، وإنما أسمّيه «جسماً» أو «جوهراً»، لأن «الجسمَ» و «الجوهرَ» عندي اسم لكل موجود قائم بنفسه، فهذا، النزاعُ معه في اسم «الجسم» و «الجوهر» نزاع لفظي، لا عقلي ولا شرعي. فإن الشرع لم ينطق بهذا الاسم، لا نفياً ولا إثباتاً، والعقلُ إنما ينظر في المعاني، [٢١٥] لا في مجرد اللفظ. فالنظر مع هذا إما في إثبات كون «الجسم» مركّباً أحدَ التركيبين، وهذا بحث عقلي معروف؛ وإما في كون لفظ «الجسم» في اللغة لكل مركّب، وهذا مركّب، وهذا بحث لغوي له موضع آخر.

وهؤلاء ليس مقصودهم بنفي «التركيب» هذا المعنى فقط، فإن هذا يوافقهم عليه كثير من مثبّتة الصفات، لكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً. وأخذوا لفظَ «التركيب» الذي وافقَهم بعضُ أهل الكلام على نفي معناه، وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعمّ مما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه وصاروا كالجَهْمية المحضة التي تنفي الأسماء والصفاتِ، أو تثبتها على وجه المجاز.

دليل نفاة الصفات، والردّ عليه

دليلهم على نفي الصفات

والمقصود هنا أن نقول قولَهم: «الموصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، مركّبٌ من هذا وهذا»، يقال لهم: سَمُّوا هذا «تركيباً»، أو «تجسيماً»، أو ما شئتم من الأسماء، فما الدليل على نفي هذا عقلاً أو سمعاً؟ قالوا: الدليل على ذلك أن كل «مركّب» مفتقر

إلى أجزائه، وجزؤه غيره. فـ «المركّب» مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه.

فيقال: أجزاء هذا الدليل وألفاظه التي تسمونها «حدوداً» كلها ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، واستعمال الألفاظ المجملة في «الحدود» و «القياس» من باب السفسطة.

الافتقار هو تلازم الذات والصفات

فيقال لكم: قد عُرف أن لفظ «المركّب» مجمل، وأن المراد به هنا «ذات تقوم بها صفات». [٢١٦] وحينئذ فالمراد بـ «الافتقار» «تلازمُ الذات والصفات» بمعنى/ أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها المُلازِمة لها، ولا توجد الصفةُ إلا مع وجود الذات الملازمة لها. ولو قُدّر أنه أريد بـ «التركيب» التركيبُ من الأجزاء الحسّيّة أو العقلية مع تلازم الأجزاء، فهذا معناه.

٢٢٦/

وجود المجموع بدون جزئه ممتنع

فإذا قيل: «كل مركّب مفتقر إلى جزئه»، إن عُني به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه، فهذا صحيح. فإن وجود المجموع بدون كلّ من آحاده ممتنِع. وإن أريد أنه مفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علّته الفاعلة، أو القابلة، أو الغائية، أو الصُّورية، فهذا باطل. فإن الواحدَ من العشرة، والجزءَ من الجملة: لا يجوز أن يكون فاعلاً، ولا غايةً، ولا محلاً لغيره، ولا هو الصورة.

ما يطلق عليه لفظ «الغير» من المعاني

ثم قولكم «وجزؤه غيره»، يقال: لفظ «الغير» يراد به ما كان مبايناً للشيء، وما يجوز مُفارقته له، وما ليس إيّاه. فإن أردتم أنَّ جزء المجموع ما هو مباين له. فهذا باطل، فإنه يمتنع أن يكون مبايناً له مع كونه جزءاً منه. فيمتنع أن يكون «غيراً» له بهذا الاعتبار. وإن قلتم: يجوز أن يفارقه، فهذا ليس بمسلَّم على الإطلاق، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيرَه من الأجزاء، ويفارق المجموعَ الذي هو الهيئة الاجتماعية. ولا يلزم ذلك في كل مجموع، لا سيما على أصلهم. فإن «الفلك» عندهم «مركّب» من أجزائه وصفاته، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرقُ.

كون صفات الله من لوازم ذاته

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حيّ، عليم، قدير؛ ولا يجوز أن يفارقَه كونُه حيّاً، عالماً، قادراً؛ بل لم يزل ولا يزال كذلك. وكونه حيّاً، عالماً، قادراً،

من لوازم ذاته، وهي ملازمة لذاته، لا يجوز عليها الافتراقُ بوجه من الوجوه. فامتنع أن تكون صفاته هذه «أغياراً» بهذا الاعتبار.

كون الصفة /٢٢٧ قائمة بالموصوف

وإن فُسّر «الغَيْرانِ» بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما [٢١٧] يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر؛ فلا ريب أن صفةَ الموصوف التي يمكن معرفتها/ «غيرٌ» له بهذا الاعتبار. لكن إذا كانت تلك الصفة لازمةً له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدُهما مفتقراً إلى الآخر، مفعولاً للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غائية، ولا صُورية. أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرةً إلى الذات افتقارَ الحالّ إلى محلّه القابِلِ له. وهم يسمون القابل «علةً قابلةً» لكن فيما يحدُث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازماً لها أزلاً وأبداً. وإن قُدر أنهم يسمون جميع ذلك «علة» و «معلولاً»، فتكون الذات «علة قابلة» للصفة بهذا الاعتبار. وكون الصفة «معلولة» هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف.

مجموع الذات والصفة لا يفتقر إلى العلل الأربع

افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال إلى محله

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقراً إلى شيء من أنواع العلل الأربع، لا إلى الفاعل، ولا إلى الغاية، ولا إلى القابل، ولا إلى الصورة. فبطل أن يقال: المجموع مفتقر إلى جزئه افتقارَ المعلول إلى علته بوجه من الوجوه، لكن غايته أن فيه افتقارَ الصفة إلى الموصوف افتقارَ الحالّ اللازم لمحله إلى محله المستلزم له. فيقال لهم: وأيّ شَيء في كونه «موجوداً بنفسه، لا فاعِلَ له» ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سمَّوه «افتقاراً» نحو ذاته وصفاته؟

ليس هو افتقار المعلول إلى علته

وقولهم: «ما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه»، يقال لهم: قد عُلم أن المراد بِـ «الافتقارِ»: التلازمُ؛ والمراد بِـ «الغير»: ما هو داخل في المجموع، إما الذات وإما الصفات، ليس المراد به ما هو مباينٌ له، وما يجوز مُفَارقته له، وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من الموصوف. فليس المراد افتقارُ المعلول إلى علته الفاعلة. وحينئذ فليس في هذا التلازم الذي سميتموه «افتقاراً» ولا في هذه الصفات التي سميتموها «أغياراً» [٢١٨] ما يوجب أن يكون شيءٌ من ذلك مفعولاً لفاعل ولا لعلة فاعلة.

و «واجب الوجود» الذي دلت «الممكِنات» عليه هو الموجودُ بنفسه، القائمُ بنفسه، ربُّ العالمين، الذي لا يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة، بل هو نفسه وصفاته/ لا يفتقر إلى شيء من العلل الأربع. /٢٢٨

كون صفاته تعالى «واجبة الوجود»

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل، ولا علة فاعلة، ولا علة غائية، ولا صُورية. فهي واجبة الوجود إذا عُني بـ «واجب الوجود» أحد هذه المعاني.

كون الذات محلا للصفات

وإن عنى بـ «واجب الوجود» ما هو أعم من ذلك حتى يدخل فيه «ما ليس له مَحَلٌّ يقوم به» فليست واجبةَ الوجود بهذا التفسير، بل هي ممكنة الوجود، والذات مستلزمة لها، وهي محلّ لها.

امتناع كون الذات فاعلة لصفتها

وإذا قيل: «فيلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة، وذاك باطل»، قيل: كلا المقدمتين ممنوعة. فإن كون الذات مستلزمة لصفتها القائمة بها لا يقتضي أن تكون فاعلةً لها؛ بل يمتنع أن تكون الذاتُ فاعلةً للصفة اللازمة في «الممكِن»، فكيف في رب العالمين؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلاً لما هو لازم له وإن كان بائناً عنه، كالفلك، فكيف يكون فاعلاً لصفته اللازمة له؟ وإن قُدر أنهم سموا هذا الاستلزام «فعلاً»، وقالوا: هي فاعلة بهذا الاعتبار، قيل لهم: فلا نسلِّم أنه لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بهذا الاعتبار، بل ولا باعتبارٍ آخر.

لا يمكن إثبات كل من المقدمتين بالأخرى

فإن استدلوا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نفي «التركيب»، فلا يمكنهم جعلُ ذلك مقدمةً في نفس الدليل، لأن هذا مُصَادَرَةٌ على المطلوب، وهو جعل المطلوب مقدمةً في إثبات نفسه بعبارة أخرى. فإنهم إذا نفوا «التركيبَ» عن «الواجب» بناءً على مقدمات، منها: أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً، وأثبتوا هذه المقدمة بناءً على نفي «التركيب»، كانوا قد أثبتوا كلاً من المقدمتين بالأخرى، فلا تكون واحدةٌ منهما ثابتة.

مبـدع الممكنات هو واجب الوجود

[٢١٩] والدليل الدال على إثبات «واجب الوجود» دل على إثبات فاعل مبدع لـ «الممكنات»، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفةً قائمةً بغيره. فإن ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرّد الصفة، وهذا «الواجب» الذي دلت عليه آياتُه ليس/ يفتقر إلى علة من العلل الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له.

/٢٢٩

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أَوْلى

مثـال لتناقضهم العظيـم

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون: «الذات إذا استلزمَتْ الصفاتِ كان ذلك افتقاراً منها إلى الغير، فلا تكون واجبةً». وهم يقولون: «إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها». ولا يجعلون ذلك منافياً لوجوب وجودها بنفسها. فإن كان الاستلزامُ للمفعولات لا ينافي وجوبَ الوجود، فالاستلزام للصفات أَوْلى أن لا ينافيه.

امتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن

وإن كان ذلك الاستلزام ينافي وجوب الوجود كان حينئذ قد عَرَض له أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً، وهذا ممتنع عندهم. وهذا أظهر المعقولات التي قَهَروا بها المتكلِّمين ـ الجهمية، والقَدَرية، ومن وافقهم من الأشعرية، والكُلاَّبية، وأتباعهم. ولم يميّز الطائفتان بين «فاعل النوع» و «فاعل العين».

ثم إذا جاز أن يفعل، فَـ «الفعل» ثبوتي، فيلزم قيامُه به. ودعوى أن «المفعول» عينُ «الفعل» مكابرة للعقل. وإذا جاز قيام «الفعل» به كان قيام «الصفات» بطريق الأَولى.

فساد القول بأن «المفعول» عين «الفعل»

والذين جعلوا «المفعول» عين «الفعل» من أهل الكلام، كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلي، وشافعي، ومالكي، وغيرهم، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارُهم من «قيام الحوادث بالقديم» و «تسلسل الحوادث». وهذان كل منهما غير ممتنع عند [٢٢٠] هؤلاء الفلاسفة؛ مع أن أولئك المتكلمين النُـفَاة حجتهم على النفي ضعيفة.

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك. والقول بأن «الخَلْق» غير

الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف

«المخلوق» هو مذهب السلف قاطبة. وذكر البُخاريُّ[1] في كتاب «خلق أفعـال العباد» أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع. وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم؛ وقول أكثر طوائف الكلام، كالهشامية، والكُلاّبية، والكَرّامية؛ وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حَنِيفَةَ[2]، وأحمد، ومَالِكٍ[3]، والشافِعِي[4]؛ وقول الصوفية، كما حكاه عنهم صاحب «التعرُّف لمذهب التصوُّف[5]»؛ وهو قول أهل السنة فيما حكاه البَغْوِيّ[6] صاحب «شرح

/ ٢٣٠

---

(١) البخاري: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبه البخاري الجُعْفي، صاحب «الجامع الصحيح» الذي هو أصح الكتب بعد كتاب الله. توفي بخَرْتَنْك سنة ٢٥٦ هـ. ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني للبخاري عشرين كتاباً عدا «صحيحه» أكثرها موجودة. منها كتاب «خلق أفعال العباد»، يرويه عنه يوسف بن ريحان بن عبد الصمد، والفَرَبْري أيضاً، صنفه بسبب ما وقع بينه وبين الذُّهْلي. وقد طبع في مجموعة ثلاثة كتب: هو، و «إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر» لشمس الحق العظيم آبادي، و «كتاب العُلُوّ» للذهبي، في مدينة دهلي بالهند. سنة ١٣٠٦ هـ.

(٢) أبو حنيفة: هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زُوْطَى بن ماه الكوفي، مولى بني تيم الله بن ثعلبة، صاحب المذهب وإمام أهل الرأي. كان من أذكياء بني آدم، جمع الفقه، والعبادة، والورع، والسخاء. توفي سنة ١٥٠ هـ.

(٣) مالك: هو إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر (صحابي) بن عمر بن الحارث الأصبحي، صاحب «الموطأ» والمذهب المالكي. قال الشافعي: «إذا ذكر العلماء فمالك النجمُ». توفي سنة ١٧٩هـ.

(٤) الشافعي: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب (صحابي) بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، صاحب «الأم» والمذهب الشافعي، أخذ عن مالك وطبقته، كان يفتي وله خمس عشرة سنة، أول من صنف في أصول الفقه بإجماع. توفي سنة ٢٠٤هـ بمصر.

(٥) «التعرف لمذهب التصوف»: لأبي بكر محمد بن إبراهيم البخاري الكَلاَباذي المتوفي سنة ٣٨٠هـ. وصف فيه طريق التصوف وسيرة الصوفي، وبيَّنها وكَشَف عن كلام المشايخ في التوحيد والصفات ما أمكن كشفُه. وهو مختصر مشهور، قالوا فيه: «لولا التعرُّف لما عُرف التصوف». طبع بمصر، وقد ترجمه المستر آربيري بالإنجليزية وطبعت بمطبعة جامعة كمبرج (إنكلترا).

(٦) البغوي: هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي الملقب «محيي السنة»، نسبته إلى «بَغْ» قرية قرب الهَرَاة، المحدث، المفسر. توفي سنة ٥١٦ هـ له تفسير «معالم=

السنة».

حجة المتكلمين على كون المخلوق عين الخلق

وحجة هؤلاء أنه لو كان «الخَلْقُ» غيرَ «المخلوق» لكان إما قديماً وإما حادثاً. فإن كان قديماً لزم قِدَمُ «المخلوق»، فيلزم قدم العالَم. وإن كان حادثاً فإنه يفتقر إلى «خَلْق» آخر، ويلزم التسلسلُ، ويلزم أيضاً كون الربِّ محلاً للحوادث.

إبطال قولهم: لزم قدم المخلوق

فيقال لهم: جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها، ولا تقدرون على إثبات واحدة منها. فقولكم: «لو كان قديماً لزم قدم المخلوق»، يقول لكم من توافقونه على قِدم «الإرادة»: نحن وأنتم متفقون على قدم «الإرادة» وإن تأخَّر «المُراد»، فتأخُّرُ «المخلوق» عن «الخلق» كذلك، أو أَولى. وهذا جواب الحنفية، والكَرَّامية،/ وكثير من الحنبلية، والشافعية، والمالكية، والصوفية، وأهل الحديث، لهم.

/٢٣١

إبطال قولهم: افتقر إلى خلق آخر

وأما قولهم: «إن كان محدَثاً افتقر إلى خلق آخر»، فهذا أيضاً ممنوع. فإنهم يسلّمون أن المخلوقاتِ محدَثة منفصلة [٢٢١] بدون حدوث «خَلْق». فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل عن المحدث، فلأن يجوز حدوثُ الحادث المتصل به بدون «خلق» بطريق الأولى والأحرى.

تفريقهم بين الحادث والمخلوق

ولهذا كان كثير من هؤلاء، أو أكثرهم، هم يقولون: إن «الخلقَ» الذي قام به «حادِث»، لا «محدَث»؛ ويقولون: ما قام به من «الفعل» حَدَث بنفس «القدرة» و «الإرادة»، لا يفتقر إلى «خلق»، وإنما يفتقر إلى «الخلقِ» «المخلوقُ»، و «المخلوقُ» ما كان منفصِلاً عنه. وكثير منهم يسمونه «محدَثاً» ويقولون: هو «محدَث»، ليس بـ «مخلوق»، فإن «المخلوق» ما خَلَقه بائناً عنه. وأما نفسُ فعله، وكلامه، ورضاه، وغضبه، وفرحه، الذي يقوم بذاته بِـ «قدرته» فإنه وإن كان «حادثاً» و «محدَثاً» فليس بِـ «مخلوق». وليس كلُّ «حادث» ولا «محدَث» «مخلوقاً» عند هؤلاء.

«المخلوق» لا بد له من «خلق»

فإن قيل: النزاع في ذلك لفظي، قيل: هذا لا يضرهم. فإن مَنْ سمى ذلك القائم

= التنزيل»، و «الجمع بين الصحيحين»، و «مصابيح السنة». وفي الفقه «التهذيب»، و «شرح السنة».

به «مخلوقاً» قالوا له: غايته أن «المخلوق» الذي هو نفس «الخلق» لا يفتقر إلى «خلق» آخر. ولا يلزم من ذلك أن «المخلوق» الذي ليس بِـ «خلق» لا يفتقر إلى «الخلق». فإن من المعقول أن «المخلوق» لا بد له من «خلق». وأما «الخلق» نفسه، إذا جُوّز وجودُ «مخلوق» بلا «خلق»، فتجويزُ «خلق» بلا «خلق» أَولى. والمنازع لهم يجوّز وجودَ كل «مخلوق» بلا «خلق». فإذا جوّزوا هم نوعاً منه بلا «خلق» كان ذلك أَوْلى بالجواز. والفرق بين نفس «الخلق» الذي به خلق «المخلوق» وبين «المخلوق» معقولٌ.

البحث في قيام الحوادث به تعالى

القول بجواز قيام الصفات بالباري

وكذلك احتجاجُهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة. فإن هذا إنما نَفَوه لامتناع قيام الحادث [٢٢٢] بالقديم. وهؤلاء الفلاسفة يجوّزون قيام الحادث/ بالقديم، ومن جوّز قيام الصفات بالباري منهم جوَّز قيام الحوادث به، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين، كأبي البركات وغيره. فهذان قولان معروفان لهم. وأما القول الثالث، وهو تجويز الصفات دون الأفعال، فهذا لا أعرف به قائلاً منهم. فإن كان قد قاله بعضهُم، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام.

/ ٣٣٢

قيام الصفات به لا يستلزم التسلسل

وعلى هذا فلا يلزم التسلسلُ. وإن لزم فإنما هو تسلسلٌ في الآثار، وهو وجود كلام بعد كلام، أو فعل بعد فعل، والنزاع في هذا مشهور. وإنما يُعرف نفيه عن الجَهْمية، والقَدَرية، ومن وافقهم من كُلاَّبيّ، وكَرَّاميّ، ومن وافقهم من المتفقهة. وأما أئمة السلف، وأئمة السنة، فلا يمنعون هذا، بل يجوّزونه، بل يوجبونه، ويقولون: «إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء»، بل يقولون: «إنه لم يزل فاعلاً، تقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته». وهذا كله مبسوط في مواضعه.

يلزم من كونه «خالقاً» قيام الصفـات الأخرى به

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه «فاعلاً» قيامُ الصفات به، فإن «الفعل» أمر وجودي، و «أن يفعل» من أقسام «الوجود»، ووجود المخلوق المفعول بلا «خلق» ولا «فعل» ممتنع. وإذا قام «الخلق» به فَـ «العلم» و «القدرة» لازمة «الخلق»، وقيامهما[1] به أولى.

---

(١) في الأصل: «وقيامها».

بطلان ما نفوا به الصفـات

وإنهم إن قالوا: يستلزم «المفعولَ» ولا يستلزم «الصفةَ» لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم، فهذا من أعظم التناقض. وإن قالوا: إنه لا يستلزمه، كان ذلك أدلّ على بطلان قولهم في الصفات والأفعال، وكان الدليل يدل على قيام «الأفعال» به [٢٢٣] و «الصفات»، وقيامُ «الصفات» به أَولى من قيام «الأفعال». فبطل ما نفوا به «الصفات»، وسموه «تركيباً».

تناقضهم في جمعهم بين وصفه بالكمال والنقصان /٢٣٣

و «الواحد» الذي قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد، هو الواحد المسلوب عنه الصفاتُ كلّها، بل هو الوجود المقيَّد بكل سلب. وهذا لا حقيقة له إلا في الذهن، وأيّ موجود مخلوق قُدّر فهو أكملُ من هذا الخيال الذي لا حقيقة له في الخارج،/ والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين، وأنه «واجب الوجود»، ونحو ذلك من الصفات التي يظهر كمالها. وأما من هذه الجهة النافية السلبية فما من موجود إلا وهو أكمل منه. وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا النقصان الذي يكون كلُّ موجودٍ أكملَ منه دلّ على تناقضهم وفساد قولهم، وكان ما قالوه من الحق حقّاً، وما قالوه من الباطل باطلاً. وهذه المسائل الإلٰهية مبسوطة في موضعها[١].

رد القول بأن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظنّ

قياس التمثيل أولى بإفادة المطلوب من قياس الشمول

والمقصود هنا الكلام على المنطق، وما ذكروه من «البرهان»، وأنهم يعظّمون «قياس الشمول»، ويستخفّون بـ «قياس التمثيل»، ويزعمون أنه إنما يفيد الظنَّ، وأن العلم لا يحصل إلا بذاك. وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد. و «قياس التمثيل» الصحيحُ أَوْلى بإفادة المطلوب ـ علماً كان أو ظناً ـ من مجرد «قياس الشمول». ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بـ «قياس التمثيل» أكثر مما يستدلون بـ «قياس الشمول». بل لا يصح «قياسُ الشمول» في الأمر العام إلا بتوسّط «قياس

(١) قد تكلم المصنف رحمه الله على هذه المسائل الإلهية بغاية البسط في كتابه «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول».

التمثيل». وكل ما يحتج به على صحة «قياس الشمول» في بعض الصور [٢٢٤] فإنه يحتج به على صحة «قياس التمثيل» في تلك الصورة. ومثّلنا هذا بقولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، فإنه من أشهر أقوالهم الإلٰهية الفاسدة.

القياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي

وأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها. فإن «القياس الشمولي» لا بد فيه من قضية كلية موجَبة، ولا نتاج عن سالبتين، ولا عن جزئيّتين، باتفاقهم. والكلي لا يكون كليّاً إلا في الذهن. فإذا عُرف تحقُّقُ بعض أفراده في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليًا موجباً. فإنه إذا أحسّ الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كلياً، لا سيما إذا كثرت أفرادُه. فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصلٍ في الخارج هو أصلُ العلم بالقضية الكلية. وحينئذ فـ «القياس التمثيلي» أصلٌ/ لـ «القياس الشمولي»، ٢٣٤/ إما أن يكون سبباً في حصوله. وإما أن يقال: لا يوجد بدونه. فكيف يكون وحده أقوى منه؟

تحقق الكلي بضرب المثل بفرد من أفراده

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل: «الكل أعظم من الجزء»، و «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»، و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، ونحو ذلك. وما من كلي من هذه الكليات إلا وقد عُلم من أفراده الخارجة أمورٌ كثيرة. وإذا أريد تحقق هذه الكلية في النفس ضُرِب لها المَثَل بفَرْد من أفرادها، وبُيِّن انتفاء الفارق بينه وبين غيره، أو ثبوتُ الجامع. وحينئذ يحكم العقلُ بثبوت الحكم لذلك المشتَرَك الكلي. وهذا حقيقة «قياس التمثيل».

علم الكلي مع العلم بالمعين أكمل

ولو قدَّرنا أن «قياس الشمول» لا يفتقر إلى «التمثيل»، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعيّن أصلاً، فلا يمكن أن يقال: [٢٢٥] «إذا عُلم الكلي مع العلم بثبوت بعض أفراده في الخارج كان أنقص من أن يعلمه بدون العلم بذاك المعيَّن»؛ فإن العلم بالمعيّن ما زاده إلا كمالاً. فتبين أن ما نفوه من صورة «القياس» أكملُ مما أثبتوه.

ما ذكروه من تضعيف «قياس التمثيل» هو من كلام متأخريهم.

واعلم أنهم في المنطق الإلٰهي بل والطبيعي غيّروا بعض ما ذكره أرسطو، لكن ما زادوه في الإلٰهي خير من كلام أرسطو، فإني قد رأيتُ الكلامين. وأرسطو وأتباعه في

الإلٰهيات أجهلُ من اليهود والنصارى بكثير كثير. وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد. وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الإلٰهي.

سبب جعلهم صورة قياس الفقهاء ظنياً

وما ذَكروه من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاجِ عليه بما ذكروه، هو من كلام متأخّريهم لما رأوا استعمالَ الفقهاء له غالباً. والفقهاء يستعملونه كثيراً في الموادّ الظنّيّة. وهناك الظن حصل من المادّة، لا من صورة القياس. فلو صوروا تلك المادّةَ بـ «قياس الشمول» لم يُفِد أيضاً إلا الظن. لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورةَ قياسهم يقينيّاً، وصورةَ قياس الفقهاء ظنّياً./ ومثّلوه بأمثلة كلامية ليقرّروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنّيّة، كما مثّلوه من الاحتجاج عليهم بأن «الفلك جسم أو مؤلَّف، فكان محدَثاً قياساً على الإنسان وغيره من المولَّدات»، ثم أخذوا يضعّفون هذا القياس؛ لكن إنما ضعفوه بضعف مادّته. فإن هذا الدليل الذي ذكره الجَهْمية والقَدَرية ومَنْ وافقهم من الأشعريه وغيرهم على حدوث الأجسام أدلةٌ ضعيفةٌ لأجل مادّتها، لا لكون صورتها ظنّيّة. ولهذا لا فرق بين أن يصوروها بصورة «التمثيل» أو «الشمول».

/٢٣٥

مثال فاسد لقياس التمثيل

مثال آخر أيضاً فاسد

والآمدي ونحوه ممن يصنف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا [٢٢٦] لِمَا فيه من التشنيع على المتكلمين، فيمثّل بمثال متّفق عليه، كقوله: «العالَم موجود، فكان قديماً كالباري». فإن أحداً من العقلاء لا يحتجُّ على قِدَم العالم بكونه «موجوداً»، وإلا لزم قدم كل «موجود». وهذا لا يقوله عاقل.

إبطال القول بأن «الدوران» و «التقسيم» لا يفيدان إلا الظن

وما ذكروه من أن «قياس التمثيل» إنما يثبت بـ «الدوران» أو «التقسيم»، وكلاهما لا يفيد إلا الظنَّ، قولٌ باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول».

كون التقسيم الحاضر مفيداً لليقين

أما «التقسيم» فإنهم يسلِّمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً. وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشتَرَك في أقسام لا يزيد عليها وإبطالُ التعليل بجميعها إلا بواحد. وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حداً أوسط»، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل

فيه «قياس الشمول».

جواب اعتراضهم على «السبر والتقسيم» بقولهم(ص ٢٤٧، س ٢٠):

«وهو أيضاً غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج، وإلا لزم التسلسلُ».

قولهم: يجوز أن يكون الحكم لذات الأصل

وأما قوله: «يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل، وإلا لزم التسلسل»، فنقول: لا يلزم التسلسلُ إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج[1]. أما إذا كان تارة يثبت لخارج[1] وتارةً لغير خارج[1] لم يلزم[2] التسلسلُ. وحينئذ فلا يمتنع أن/ تعلم أن الحكم في هذا الأصل المعيَّن لم يثبت لما يختصّ به، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره. ٢٣٦/

فائدتان في تعليل الحكم بِـ «علة قاصرة»

الخلاف في جواز التعليل بعلل قاصرة

وهذا كما يقول الفقهاء: إن الحكم يعلَّل تارةً بـ «علة متعدّية» وتارةً بـ «علة قاصرة». والتعليل بـ «القاصرة» إذا كانت «منصوصةً» جائز باتفاق الفقهاء. وإنما تنازعوا فيما إذا كانت «مستنبَطة»، والأكثرون على جواز ذلك، وهو الصحيح، وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل في المنصوص عنه، فإنه دائماً يعلل بـ «العلل القاصرة». وهو اختيار أبي الخَطَّاب[3] وغيره من [٢٢٧] أصحابه.

---

(١) في الأصل بالترتيب: «لخارجي» و «لخارجي» و «لغير خارجي».

(٢) بالأصل «لم يزل».

(٣) أبو الخطاب: هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكَلْوَذَاني (نسبة إلى «كَلْواذي» قرية ببغداد) ثم الأَزَجي. شيخ الحنابلة. تفقه على القاضي أبي يعلى، وصنف في المذهب، والخلاف، والأصول، والشعر الجيد. توفي سنة ٥١٠هـ ببغداد، ودفن إلى جانب الإمام أحمد.
قال ابن رجب: قرأت بخط أبي العباس ابن تيمية في تعاليقه القديمة: رؤي الإمام أبو الخطاب في المنام، فقيل له: «ما فعل الله بك؟» فأنشد.

أتيت ربي بمثل هذا فقال: ذا المذهب الرشيد =

ولكن القاضي أبو يَعْلى وطائفة وافقوا أصحابَ أبي حنيفة في منعهم التعليل بـ «القاصرة»؛ وهذا من كلام متأخريهم. وسببُ ذلك النزاعُ في مسئلة تعليل الربا في الذهب والفضة وأمثالهما، هل العلة فيه «متعدية» أو «قاصرة». وأما أبو حنيفة نفسه وصاحباه لم ينقل عنهم في ذلك شيء، والذي يليق بعقلهم وفضلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقاً، كما لا يمتنع في «المنصوصة».

الفائدة الأولى: قصر الحكم على مورد النص

وفي ذلك فائدتان: قصر الحكم على مورد النص ومنعُ الإلحاق، لئلا يَظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص. كما يعلَّل تحريم الميتة بعلة تمنع دخول المذكَّى فيها؛ ويعلل تحريم الدم بعلة تمنع دخول العَرَق والرِّيق وغيرهما فيها؛ ويعلل اختصاص الهدي والأضحية بالأنعام بعلة تمنع دخول غيرها فيها؛ ويعلل وجوبُ الحدّ في الخمر بعلة تمنع دخول الدم والميتة فيها؛ وأمثال ذلك كثيرة. بل مَنْ يقول إن جميع/ الأحكام تثبت بالنص، يقول: إنها معلَّلة بـ «علل قاصرة»، لكن إنما يعلل بِـ «العلة المتعدية» نصٌّ يَتناول بعض أنواع الحكم، فيعلل ذلك الحكم بعلة تتعدى إلى سائر النوع الذي دل على ثبوت الحكم فيه نصّ آخر.

/٢٣٧

الثانية: معرفة حكمة التشريع

والفائدة الثانية: معرفة حِكَم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد. فإن ذلك مما يزيد به الإيمانُ والعلم، ويكون أعونَ على التصديق والطاعة، وأقطعَ لشُبَه أهلِ الإلحاد والشَّناعة، وأنصرَ لقول من يقول: إن الشرع جميعه إنما شُرع لحكمة ورحمة، لم [٢٢٨] يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبُّد ومحض المشيئة.

لا يلزم كون الحكم في كل أصل لخارج

وإذا كانت الأوصافُ في الأصل قد تكون مختصّةً بذات الأصل، وقد تكون مشتركةً بينه وبين غيره، خارجةً عنه، لم يلزم ـ إذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه لخارج مشترك ـ أن يكون الحكم في كل أصلٍ لخارج مشترك.

= محفـوظُ! نَـمْ فـي الجِنـان حتـى يَنْقُلَـكَ السـائـقُ الشهيـد

جواب قولهم (ص ٢٥٣، س٢١):

«وإن ثبت لخارجٍ فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى، وإن لم يُطَّلَع عليه مع البحث عنه، إلخ»

إمكان العقل حصر أقسام «العقليات»

قوله: «وإن ثبت لخارج، فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى، وإن لم يُطَّلَع عليه مع[1] البحث عنه، بخلاف (الحسّيات)». فيقال: إما أن يكون «التقسيم» في «العقليات» قد يفيد اليقينَ، وإما أن لا يفيده بحال. فإن كان الأول بطل جَعْلُهم «الشرطيَّ المنفصلَ» من صور القياس البرهاني. وإن كان الثاني بطل كلامهم هذا. ومعلوم أن هذا أحقُّ بالبطلان من ذاك، فإن القائل إذا قال: «الوجود» إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً؛ وإما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً؛ وإما أن يكون قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره؛ وإما أن يكون مخلوقاً، وإما أن يكون خالقاً؛ ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس «الوجود»، كان هذا حصراً/ لكلي عقلي، بل «الوجودُ[2]» أعم الكليات. وإذا أمكن العقلَ أن يحصر أقسامَه فحصر أقسام بعض أنواعه أَوْلى. وهم يسلِّمون هذا كله، وهذا هو العلم الأعلى عندهم. فكيف يقولون: إن «السبر والتقسيم» لا يفيد اليقين؟ ٢٣٨/

تمثيل «التقسيم الحاصر» في مسئلة «الرؤية»

إمكان الرؤية لكل موجود

[٢٢٩] ثم إذا اختلف الناسُ في «ما يجوز رؤيته»، فقال بعضهم: المصحح للرؤية أمر لا يكون إلا وجودياً محضاً، فما كان وجودُه أكملَ كان أحقَّ أن يُرى، وقال آخر: بل المصحِّح لها ما يختصّ بالوجود الناقص الذي هو أَوْلى بالعدم، مثل كون الشيء

---

(١) مع: في الأصل «يقع» وهو من تحريف الناسخ.

(٢) في الأصل «الموجود».

«محدَثاً» مسبوقاً بالعدم، أو «ممكناً» يقبل العدم: كان قولُ مَن علّل إمكانَ الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث[1]، والواجب والممكن، أَولى من هذا. فإن الرؤية وجود محض، وهي إنما تتعلق بموجود، لا بمعدوم. فما كان أكملَ وجوداً، بل كان وجودُه واجباً، فهو أحق بها مما يلازمه العدمُ. ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود أَولى من الظلمة، والنورُ الأشدُّ كالشمس لم يمتنع رؤيتُه لذاته، بل لضعف الأبصار. فهذا يقتضي أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا، ولهذا لم يطق موسى رؤيةَ الله في الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيتُه ممكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه.

لا تنفىٰ مسميات الألفاظ المجملة بالشرع

وإذا قيل: هي مشروطة بِـ «اللون» و «الجهة» ونحو ذلك مما يمتنع على الله، قيل له: كل ما لا بد منه في الرؤية لا يمتنع في حق الله. فإذا قال القائل: لو رُؤي للزم كذا، واللازمُ منتفٍ، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة. وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذي أخبر بأن المؤمنين يَـرَون ربَّهم كما يرون الشمس والقمر، كلُّ ما أخبر به وظن الظان أن في العقل ما يناقضه، لا بد أن تكون إحدى مقدّماته باطلة.

فإذا قال: «لو رُؤى لكان متحيزاً، [٢٣٠] أو جسماً، أو كان في جهة، أو كان ذا لون، وذلك منتفٍ عن الله»، قيل له: جميعُ هذه الألفاظ مجملة لم يأت شرعٌ بنفي / مسمياتها حتى تُنفَى بالشرع، وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيُسْتَفْسَرُ عن مراده، إذ البحث في المعاني المعقولة، لا في مجرد هذه الألفاظ.

/٢٣٩

ما يطلق عليه لفظ «متحيز»

فيقال: ما تريد بأن المرئي لا بد أن يكون «متحيّزاً»؟ فإن «المتحيز» في لغة العرب التي نزل بها القرآن يُعْنَى به «ما يحوزه غيره»، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ ﴾ [سورة الأنفال: ١٦]. فهذا تحيُّز موجودٍ يحيط به موجود غيره إلى موجوداتٍ تحيط به، وسُمي «متحيزاً» لأنه تحيزَ من هؤلاء إلى هؤلاء. والمتكلمون يريدون بـ «التحيز» «ما شغَلَ الحيّزَ»، و «الحيّز» عندهم «تقديرُ مكانٍ»، ليس أمراً موجوداً. فالعالَمُ عندهم «متحيّز»، وليس في حيز وجودي، و «المكان» عند أكثرهم وجوديّ.

(١) في الأصل «الحدث».

فإذا أريد بـ «المتحيز» ما يكون في حيز وُجودي مُنِعت المقدمة الأولى، وهو قوله: «كل مرئيّ متحيز»، فإن سطح العالم يمكن أن يُرى، وليس في عالَم آخر. وإن قال: بل أريدُ به «لا بد أن يكون في حيز، وإن كان عَدَمياً»، قيل له: العدم ليس بشيء، فمن جعله في الحيِّز العدمي لم يجعله في شيء موجود. ومعلوم أنه ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق. فإذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلِّها لم يكن في شيء موجود. وإذا قيل: «هو في حيز معدوم» كان حقيقته أنه ليس في شيء. فلِمَ قلتَ: إن هذا محال[1]؟

لفظ الجسم

وكذلك إذا قال: «يلزم أن يكون جسماً»، ففيه إجمالٌ تقدم التنبيه [٢٣١] عليه[2].

ما يراد بـ «الجهة»

وكذلك إذا قال: «في جهة»، فإن «الجهة» يراد بها شيء موجود، وشيء معدوم. فإن شُرِط في المرئي أن يكون في جهة موجودة كان هذا باطلاً برؤية سطح العالم. وإن جُعل العدمُ جهةً قيل له: إذا كان بائناً عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية. وإذا سميتَ ما هنالك «جهة» وقلت: «هو في جهة» على هذا التقدير، منعت انتفاء اللازم، وقيل لك: العقلُ والسمعُ يدلان على ثبوت هذا اللازم، لا/ على انتفائه. /٢٤٠

كون هذه من أشكل المسائل العقلية

وهذا «التقسيم» مثّلنا به في مسئلة «الرؤية»، فإنها من أشكل المسائل العقلية، وأبعدِها من قبول «التقسيم» المنحصر. ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها ممكن، فكيف بغيرها؟

وحينئذ، فإذا احتج عليها بـ «قياس التمثيل»، فقيل: المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها، فالخالق أحق بإمكان الرؤية، لأن المصحِّح للرؤية في المخلوقات أمر مشترك بين الخالق والمخلوق، لا يختص بالمخلوق، وإذا كان المشترك مستلزماً لصحة الرؤية ثبتت صحةُ الرؤية.

---

(١) وقد أوضح هذا المقام في «موافقة العقل للنقل»، ج ٤، ص ٦٩، بقوله: فكأنك قلت: «المتحيز ليس في غيره». وحينئذٍ فلا نسلّم لك امتناع كون الرب متحيزاً. اهـ.

(٢) وذلك في مبحث «كون لفظ «التركيب» مجملاً يُطلق على معانٍ»، اطلب ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

الخلاف في المصحح للرؤية

ولا يجعل المشتَرَكَ المصحِّحَ هو مجرد «الوجود»، كما يسلكه الأَشْعَرِيّ[١]، ومن اتّبعه كالقاضي أبي بكر[٢]، وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى؛ بل يجعله «القيام بالنفس»، كما يسلكه ابن كُلّاب[٣]، وغيره من مُثْبتي الرؤية من أصحاب أحمد وغيرهم، كأبي الحسن الزاغوني[٤]؛ أو لا يعيّن المصحِّح، بل يجعل قدراً مشتركاً، /كـ «التقسيم» الحاصر. وهو أيضاً يفيد اليقين، [٢٣٢] كما قد بسط في موضعه.

/٢٤١

وإذا كانت مسئلة الرؤية والمصحِّح لها أمكن تقريرُه على هذا الوجه، فكيف فيما

---

(١) الأشعري: هو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم البصري، من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي المشهور، والأشعري نسبة لـ «أشعر» أحد أجداده قد ولد والشَّعَر في بدنه، انتهت إليه الرئاسة في الكلام، رئيس الطائفة الأشعرية. نشأ على الاعتزال، ثم رجع عنه، ورَدَّ على المعتزلة، وانتصر لمذهب أهل السنة والجماعة، وقد تبعه كثير من العلماء، توفي على الأشهر سنة ٣٢٤هـ. وصنف تصانيف كثيرة، آخرها «الإبانة في أصول الديانة»، طـ حيدر آباد، سنة ١٣٢١هـ، ثم بمصر.

(٢) القاضي أبو بكر: هو محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم، من أتباع الأشعري، سبقت ترجمته، ص ١٥٦.

(٣) ابن كُلَّاب: هو أبو محمد عبد الله بن سعيد «ابن كُلَّاب» (كـ «رُمَّان») القطان التميمي البصري المتكلم، رئيس الطائفة الكلابية من أهل السنة، كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون، توفي بعد سنة ٢٤٠هـ.
ويقال له «ابن كلاب» لشدة مجادلته في مجلس المناظرة، وهو لقب له مأخوذ من «الكُلَّاب» (كرمان): المهماز، وهو الحديدة التي على خُفّ رائض الخيل أو راكبها، وهذا كما يقال «فلان ابنُ بَجْدَتها»، لا أن «كلاباً» جد له كما ظن ـ أفاده الزبيدي في «تاج العروس». ونقول: ولهذا يصح قولنا «الكلابي» مكان «ابن كلاب» كما سماه الشهرستاني في «الملل والنحل» فقال «عبد الله بن سعيد الكلابي»، كما أن لفظ «الكلابي» يطلق أيضاً على أحد من «الكلابية».

(٤) أبو الحسن الزاغوني: هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السَّرِي، الفقيه الحنبلي، شيخ الحنابلة وواعظهم وأحد أعيانهم. كان متقناً في علوم شتى من الأصول، والفروع، والوعظ، والحديث، وصنف في ذلك كله. من مصنفاته في أصول الدين «الإيضاح» مجلد. توفي ببغداد سنة ٥٢٧هـ ـ من «شذرات الذهب». تنبيه: مر ذكره في ص ١٦٠، س ١٨، وعلقنا عليه هنالك تعليقاً مبهماً، فهذا وفاؤه، ولله الحمد.

تمثيل استلزام الإرادة العلم

هو أوضح منها؟ إذا قيل: الفاعل منا مريد، وهو متصوّر لما يفعله، فالخالق أَوْلى أن يعلم ما خَلَق. أو قيل: إذا كان الفعل الاختياري فينا مشروطاً بالعلم، فهو في حق الخالق أَولى، لأن ما به استلزمت الإرادةُ العلمَ إما أن يختص بالعبد، أو يكون مشتركاً، والأول باطل، فتعيّن الثاني. لأن استلزام الإرادة العلمَ كمالٌ للفاعل، لا نقصٌ فيه، و «الواجب» أحق بالكمال الذي لا نقصَ فيه مِن «الممكن» المخلوق. فإذا كان العبد يعلم ما يفعل فالباري أَولى أن يعلم ما يفعل.

وجوب الصفات لله تعالى

وإذا قيل: إذا كان الرب حيًا أمكن كونه سميعاً، بصيراً، متكلماً، وما جاز له من الصفات وَجَب له. لأن ثبوت صفاته له لا يتوقف على غيره، ولا يجعلُه غيرُه متصفاً بصفات الكمال. لأن مَنْ جعل غيرَه كاملاً فهو أحق بالكمال منه، وغيرُه مخلوقُه، ويمتنع أن يكون مخلوقُه أكملَ منه، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه صفاتِ الكمال، لأن ذلك يستلزم الدَّور القَبْلي. أو غير ذلك من الأدلة التي بُسطت في غير هذا الموضع.

الغرض تمثيل استعمال القياس في مسائل مشكلة

وهم في كلامهم في جنس «القياس» لم يتعرضوا لآحاد المسائل، فنحن لا نحتاج إلى ذلك، لكن الغرض التمثيلُ لمسائلَ قد يُشكل على كثير من الناس استعمالُ «القياس» فيها لأجل المادّة. فتبين أن لها مادّة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك [٢٣٣] المطالب. وتلك المادّة تصوَّر بصورة «الشمول» تارة، وبصورة «التمثيل» أخرى. لكن إذا صُوّرت بصورة «الشمول» عُلم أن أفرادها لا تتساوى، وإذا صورت بصورة «التمثيل» عُلم أن الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه أن يثبت له، وأحق بنفي كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات.

جواب قولهم (ص ٢٥٤، س ٣):

«وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع،
أو بالبعض الذي لا تحقُّقَ له في الفرع».

إمكانه في المسائل الظنية من الفقه

/ وأما قولهم: «إذا انحصرت الأقسامُ فمن الجائز أن يكون معلَّلاً بالمجموع، أو بالبعض الذي لا تحقُّق له في الفرع»، فيقال: هذا ممكن في بعض الصور، كالمسائل

/٢٤٢

الظنية من الفقه أو غيره. إذا قيل: «خِيارُ الأَمَة المعتَقَة تحت العبد، كقصة بَرِيرَة[1]، إما أن يكون يثبت لكونها كانت تحت ناقص، وإما أن يكون لكونها مَلَكت نفسَها»، أمكن أن يقال: «وإما أن يكون لمجموع الأمرين».

يمكن العلم بنفي التعليل بما يختص الأصل

لكن تعليله بما يختص الأصل ـ سواءً كان هو المجموع، أو بعض منه ـ يمكن العلم بنفيه، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات. كما إذا قيل: «الإنسان إنما كان حسّاساً، متحركاً بالإرادة، لحيوانيته، لا لإنسانيته؛ والحَيَوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان، فيكون حساساً، متحركاً بالإرادة»، فلا يمكن أن يدّعي في مثل هذه أن المختص بالإنسان هو «علة كونه حساساً، متحرّكاً بالإرادة»، بل العلة ليست إلا «المشترك بينه وبين الحيوان».

القديم واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه

وكذلك إذا قيل: القديم لا يجوز عدمه، لأن قدمه إما بنفسه، [٢٣٤] أو بموجِب يجب قِدَمه بنفسه. وما كان قديماً بنفسه كان موجوداً بنفسه بالضرورة، فإن القدم أخصّ من الوجود، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود، فإذا كان قديماً بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة. وما كان موجوداً بنفسه فهو واجب بنفسه، وإلا لافتقر إلى فاعل. فالقديم إما واجب بنفسه، وإما لازم للواجب بنفسه. وكلاهما ممتنع العدم، لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه، ولو عُدم لكان قابلاً للعدم، فلا يكون واجباً بنفسه. ولهذا اتفق العقلاء على هذا، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه، وإما لازم لما هو كذلك.

/٢٤٣ تناقض من ادعى قديماً ممكنَ العدمِ

/ فإذا قال القائل: «لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمُها، لكنَّ عدمَها ممكن بالأدلة الدالة عليه، فلا تكون قديمة»، لم يجز أن يقال: «بل القديم لا يجوز عدمه لعلة مختصة بالقديم بنفسه، دون ما كان معلولاً لغيره»، فالأفلاك، وإن قيل هي قديمة، فهي ممكنة

---

(١) بَرِيرة: مشتقة من «البرير»، وهو ثمر الأراك، اسم أَمَة كانت لناس من الأنصار، وكانت تخدُم عائشة قبل أن تعتق، عاشت إلى خلافة معاوية. وكانت قصة عتقها في السنة التاسعة أو العاشرة، وهذا لفظ البخاري عن عائشة: «اشتريت بريرة... فأعتقتُها. فدعاها النبي ﷺ فخيَّرها من زوجها. فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده. فاختارَتْ نفسَها». وعن ابن عباس: «كان زوج بريرة عبداً أسود يقال له مُغيث عبداً لبني فلان. كأني أنظر إليه يطوف وراءَها في سِكَك المدينة».

العدم. فإن هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لِقِدَم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره. فمن ادّعى قديماً موجوداً بغيره، وقال إنه مع هذا يمكن عدمُه، فقوله متناقض، كما بُسط في موضعه. ولهذا لم يقل أحد من العقلاء: إنها قديمة يمكن عدمها الإمكانَ المعروفَ. وإنما أدّعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها، فقيل: «الوجود والعدم، ولكن وجب لها الوجود من غيرها».

بطلان القول بقدم الأفلاك مع إمكان عدمها

وقد تبين بطلان هذا في غير [٢٣٥] هذا الموضع، وبُين أن هذا قول مخالف لجميع العقلاء، حتى أرسطو وأتباعه عندهم لا يكون «ممكناً» إلا المحدَث الذي يمكن وجوده وعدمه. وحتى هؤلاء الذين قالوا بأنها «قديمة يمكن وجودها وعدمها»، كابن سينا وأتباعه، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء. فذكروا في عدة مواضع أن «الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدَثاً»، وأن «كل ما كان دائماً لا يكون ممكناً». وأما القديمُ الذي لا يمكن عدمه فليس عندهم «ممكناً». وإن كان وجوبُه بغيره.

وإنما خالف في هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسلُ مع دلالة العقول عليه، فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسولَ مع مخالفة العقول، مع مخالفة سَلَفهم فيما أصابوا فيه، وموافقتهم فيما أخطئوا فيه وكان كُفْراً في الملل، ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء.

جواب قولهم بص ٢٥٤ س ٥ ـ ٦

وأما قولهم: «ثبوتُ الحكم مع المشترك في صورةٍ مع تخلُّف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلالَه بالتعليل، لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلة أخرى»، فيقال: هذا غلط. وذلك أنه متى ثبت الحكمُ مع المشترك في/ ٢٤٤ صورةٍ مع تخلّف غيره من الأوصاف، يمتنعُ أن تكون الأوصافُ الزائدةُ المقارِنةُ له في الأصل مؤثرةً في الحكم مع تخلُّف غيره من الأوصاف. فإنها مختصة بالأصل، فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم في غير الأصل. وحينئذ فعدمها لا يؤثّر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقلّ بعلة فهذا لا بد من نفيه، إما بدليل قاطع، أو

ظاهر، أو بأن الأصل عدمُه، ويكون «القياس» حينئذ يقينياً أو ظنيًا.

والكلام فيما إذا حُصرت أقسام العلة، ونُفي التعليلُ عن كل منها إلا واحد. والنفي قد يكون لنفي التعليل بها في الأصل، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً. فالأول [٢٣٦] يحتاج معه إلى النافي في تلك الصورة، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصورة وغيرها.

جواب قولهم بص ٢٥٤ س ٧

وقولهم: «وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه»، فيقال: هذا هو في معنى السؤال الأول. وهو أن يكون الحكم ثبت لذات المحل، لا لأمر منفصل، وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقفة على مورد النص.

جواب قولهم بص ٢٥٤ س ٧

وأما قولهم: «إن بُين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بُعْدِه يَستغني عن التمثيل»، فيقال: لا بُعْدَ في ذلك، بل كلُّ ما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم.

فوائد التمثيل

وأما قوله: «إنه يستغني عن التمثيل»، فيقال: نعم، والتمثيل في مثل هذا يذكر الإيضاح، وليتصوَّر للفرع نظير، لأن الكلي إنما وجوده كلي[1] في الذهن لا في الخارج، فإذا عُرف تحققه في الخارج كان أيسرَ لوجود نظيره. ولأن المثال قد يكون ميسِّراً لإثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه. وسائر ما تَثبت به العلةُ من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه «السبر والتقسيم» أمكن كون «القياس» قطعياً.

/٢٤٥

/ وأيضاً، فقد يكون «قياس التمثيل» يقينيّاً في كذا، فإن الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يُعلم أن هذا مثل هذا، لا يفترقان في مثل هذا الحكم، ومساوي المساوي [٢٣٧] مساو، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع. فإذا عُلم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله، لا سيما إذا كان الكلام فيما تجرَّد من المعقولات، مثل القول بأن شيئاً من السَّواد عَرَض

---

(١) في الأصل «كلياً».

مفتقر إلى المحل، فيقال: سائر أفراد السواد كذلك. بل ويقال: وسائر الألوان كذلك. وكذلك إذا قيل: إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء. قيل: وسائر الحركات كذلك.

خلاصة هذا البحث

وبالجملة، فقد بينا أن كل «قياس» لا بدّ فيه من قضية كلية إيجابية، وبيّنا أن تلك القضية لا بد أن يُعلم صدق كونها كلية. وكل ما به يعلم ذلك [به][1] يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلي المشترك. فيمكن جعل ذلك الكلِّي المشتركِ هو الجامع بين الأصل والفرع. فكل «قياس شمول» يمكن جعله «قياس تمثيل». فإذا أفاد اليقين لم يزده «التمثيل» إلا قوة.

إذا علمت إحدى المقدمتين بالنص المعصومِ فاستعمال «الشمول» أَولى

و «قياس التمثيل» يمكن جعله «قياس شمول»، لكن قد يكون بيانُ صحته محتاجاً إلى بيان إحدى مقدمتيه، لا سيما الكبرى، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان. وإذا كان كذلك «الأصلُ» المقيسُ عليه أولاً أسهل في البيان فـ «قياس التمثيل» أعونُ على البيان. إلا إذا كانت القضية الكلية معلومةً بنصّ المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أَوْلى من الاستدلال [٢٣٨] بـ «قياس التمثيل». لكن الدليل هنا يكون شرعياً لم تُعلم إحدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الإجماع المعصوم، لم تعلم بمجرد العقل. وهم[2].

والكلام مع من يجعل موادَّ «البرهان» القضايا الكليةَ المعلومةَ بدون قول / المعصوم. بل قد يسمون القياسَ المستدلَّ على إحدى مقدماته بقول المعصوم من «الخطَابي» و «الجدلي»، لأنهم يجعلون تلك القضايا من «المسلَّمات» و «المقبولات»، لا من «البرهانيات اليقينيّات».

٢٤٦/

(١) أضفنا «به» لاستقامة المعنى.
(٢) كذا بالأصل من غير بياض، ولعل هنا سقطاً.

ضلالهم في جعل القضايا النبوية غير يقينية

وهذا أيضاً من ضلالهم. فإن القضية اليقينية: «ما عُلم أنها حق علماً يقينيًا». فإذا علم بدليل قطعي أن المعصوم لا يقول إلا حقًّا، وعُلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية، كما قضى بـ «أن الله بكل شيء عليم»، و «أن الله خالق كل شيء»، و «أنه لا نبي بعده»، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي عُلم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامّة كلية، كان هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين. وهذا الطريق لا يدخل في «قياسهم البرهاني»، ولكن هذا لما كان مبنيًا على مقدمات سمعيّة لم نقررها في هذا الموضع لم نحتجّ به عليهم، بل احتججنا عليهم بما يسلمونه.

وما بيناه بمجرد العقل من أن قولهم «العلوم الكَسْبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهاني» قول باطل، بل هو من أبطل الأباطيل.

هذا في جانب النفي[1].

المقام الرابع

(المقام الإيجابي في «الأقيسة والتصديقات»)

(في قولهم: إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

فصل

كونه أدق المقامات

وأما المقام الثاني، وهو المقام الرابع من المقامات [٢٣٩] الأربعة المذكورة أولاً: وهو أدقُّ المقامات.

/٢٤٧

/ تبصرة على ما تقدم من المقامات

فإن ما نبهنا عليه خطأهم في منع إمكان «التصور» إلا بـ «الحد». بل ومن نفي

(١) بالهامش هنا: «يتلوه الورق الأبيض»، أوله: «وواضع المنطق»». وذلك الورق لا يوجد في الكتاب.

دعوى حصول «التصوّر» بـ «الحد». ونفي انحصار «التصديق» فيما ذكروه من «القياس» مدركه قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبّر. وإنما يلبّسون على الناس بالتهويل والتطويل.

المقامان الأول والثاني

وأظهرها خطأً دعواهم أن «التصورات» المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من «الحد». ثم مجرّد «الحدّ» يفيد «تصوّر» الحقائق الثابتة في الخارج بمجرد قول الحادّ، سواءً جعل «الحد» هو الجملة التامّة الخبرية التي يسمونها «القضية» و «التقييد الخبري»، أو جعل «الحدّ» هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيّده وتميزه.

فإنه إذا قال: «ما الإنسان؟» فقيل: «الحيوان الناطق»، أو قيل: «الإنسان الحيوان الناطق»، فقد يقال: الحد هو قولك: «الإنسان هو الحيوان الناطق»، وقد يقال: بل الحد «الحيوان الناطق». وهذا في حكم المفرَد، وليس هذا كلاماً تامّاً يحسُن السكوت عليه إن لم يُقدّر له مبتدأ يكون خبراً عنه، أو جعل مبتدأ خبرِ محذوف. ومن جعل هذا وَحْدَه هو الحد، وجعله بمجرده يفيد تصور الحقيقة، فقوله أبعد عن الصواب.

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إن شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا يُنال [٢٤٠] إلا بما ذكروه من «القياس». فإن هذا النفي العام أمرٌ لا سبيل إلى العلم به، ولا يقوم عليه دليل أصلاً. وقد أشرنا إلى فساد ما ذكروه مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكروه من «القياس»، كما يحصل «تصورات» مطلوبة بدون ما يذكرونه من «الحد».

بخلاف هذا المقام الرابع. فإن كون «القياس» المؤلف من مقدمتين يفيد/ ‎/٢٤٨ «النتيجة» هو أمر صحيح في نفسه.

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً

ليس في المنطق فائدة علمية

لكن الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوبِ إلى أرسطو صاحبِ التعاليم: أن ما ذكروه من صور «القياس» وموادّه، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية. بل كل ما يمكن علمه بـ «قياسهم» المنطقي يمكن علمه بدون «قياسهم» المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون «قياسهم» لا يمكن علمه بـ «قياسهم». فلم يكن في «قياسهم» لا تحصيلُ العلم بالمجهول الذي لا يُعلم بدونه، ولا حاجةَ به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعابُ الأذهان، وتضييعُ الزمان، وكثرةُ الهَذَيان.

كونه من الأسباب المعوقة عن حصول العلم

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيانُ العلم، وبيانُ الطرق المؤدية إلى العلم. قالوا (يعني نظار المسلمين): وهذا لا يفيد هذا المطلوبَ، بل قد يكون من الأسباب المعوّقة له لِما فيه من كثرة تعب الذهن، كمن يريد أن [٢٤١] يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد، فإذا سلك الطريقَ المستقيمَ المعروفَ وصل في مدة قريبة بسعي معتدل. وإذا قُيِّض له مَنْ يسلك به التعاسيفَ ـ والعَسْفُ في اللغة: الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاً دائرة ـ ويسلك به مسالك منحرفة، فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل. وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقد اعتقادات فاسدة. وقد يعجِز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه، ولا هو استراح. هذا إذا بقي في الجهل البسيط. وهكذا هؤلاء.

قال أحد أئمتهم عند موته: ما علمت شيئاً

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي[١] صاحب «الموجز» و «كشف الأسرار» وغيرهما أنه قال عند موته: «أموت وما/ علمت شيئاً إلا علمي بأن (الممكن يفتقر إلى الواجب)»؛ ثم قال: «الافتقارُ وصف سلبي.

/٢٤٩

---

(١) الخونجي: هو القاضي أفضل الدين محمد الخونجي المتوفي سنة ٦٤٩هـ، وقد تقدمت هذه الحكاية عنه مع ترجمته في ص ١٤٩.

أموتُ وما علمت شيئاً».

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدِهم الجهلَ البسيط. وأما من كان منتهاه الجهلَ المركَّب فكثير. والواصل منهم إلى علم يُشَبِّهون بمن قيل له «أين أُذُنك؟»، فأدار يده فوق رأسه ومدها إلى أذنه بكُلْفة، وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه، فهو أسهل وأقرب.

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة

مثال ذلك من علم الحساب

والأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير الفطرية[1] كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها. كما لو قيل لرجل: «اقسم هذه الدراهم [٢٤٢] بين هؤلاء النفر بالسويَّة»، فإن هذا ممكن بلا كلفة، فلو قال له قائل: اصبر، فإنه لا يمكنك «القسمةُ» حتى تعرف حدَّها، وتميّز بينها وبين «الضرب». فإن «القسمة» عكسُ «الضرب»، فإن «الضرب» هو تضعف آحاد أحد العددين بآحاد العَدَد الآخر، و «القسمةَ» توزيعُ آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضُرب «الخارج بالقسمة» في «المقسوم عليه» عاد «المقسوم»، وإذا قُسم «المرتَفِع بالضرب» على أحد «المضروبَين» خرج «المضروب» الآخر. ثم يقال: ما ذكرته في حدّ «الضرب» لا يصح، فإنه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور. بل الحدّ الجامع لهما أن يقال: «الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر». فإذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد.

فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسويَّة إذا ألزم نفسه أنه لا يقسّمه حتى يتصور هذا كله، كان هذا/ تعذيباً له بلا فائدة. وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات. ٢٥٠/

(١) الفطرية: في أصلنا: «الفطرة»، وفي «س»: «النظرية».

«الدليل» ما كان موصلاً إلى المطلوب

فكذلك «الدليل» و «البرهان». فإن الدليل هو المرشِد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود. وكل ما كان مستلزماً لغيره فإنه يمكن أن يستدلَّ به عليه. ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن. وبعض المتكلمين يخص لفظ «الدليل» بما يوصل إلى العلم، ويسمى ما يوصل إلى الظن «أمارة». وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة [٢٤٣] ومن تلقاه عنهم.

فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواءً كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. فأبداً الدليلُ ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

اختلاف عدد المقدمات باختلاف علم المستدل

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى عُلمتْ عُلم المطلوب. وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، وأكثر، ليس لذلك حدّ مقدر يتساوى فيه جميعُ الناس في جميع المطالب. بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازمِ ذلك وملزوماته.

مثال يحتاج إلى مقدمة واحدة

فإذا قُدر أنه قد عَرف ما به يُعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة، كان دليله الذي يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة. كمن علم أن «الخمر محرّم»، وعلم أن «النبيذ المتنازع فيه مسكِر»، لكن لم يعلم أن «كل مسكر هو خمر»، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة. فإذا قيل: ثبت في «الصحيح» عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر»، حصل مطلوبُه، ولم يحتج إلى أن يقال: «كل نبيذ مسكر» و «كل مسكر خمر»، ولا أن يقال: «كل مسكر خمر» و «كل خمر حرام». فإن هذا كله معلوم له، لم يكن يخفىٰ عليه إلا أن اسم «الخمر» هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين، [٢٤٤] أو هو شامل لكل مسكر. فإذا ثبت له عن صاحب الشرع/ أنه جعله عاماً لا خاصّاً حصل مطلوبه. وهذا الحديث في «صحيح مسلم»، ويروى بلفظين: «كل

/٢٥١

مسكر خمر، وكل مسكر حرام»[١].

الدليل النبوي ليس على النظم اليوناني

ولم يقل: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كالنظم اليوناني، وإن كان رُوي في بعض طرق الحديث فليس بثابت. فإن النبي صلى الله عليه وسلم أجلُّ قدراً في علمه وبيانه من أن يتكلم بمثل هَذَيانهم. فإنه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتج مع قوله إلى دليل. وإن قصد بيان الدليل، كما بيّن الله في القرآن عامّةَ المطالب الإلٰهية التي تُقرّر الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، فهو صلى الله عليه وسلم أعلمُ الخلق بالحق وأحسنهُم بياناً له.

فعلم أنه ليس جميع المطالب يحتاج إلى مقدمتين، ولا يكفي في جميعها مقدمتان، بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة، سواءً كان مقدمة، أو مقدمتين، أو أكثر. وما قُصد به هدىً عاماً[٢] كالقرآن الذي أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه من الأدلة ما ينتفع به الناس عامّة.

السفسطة المشككة مرض

وأما ما قد يعرض لبعضهم في بعض الأحوال من سَفْسَطة تشكّكه في المعلومات، فتلك من جنس المرض والوساوس. وهذه إنما يمكن بيانُ أنواعها العامة، وأما ما يختص به كلُّ شخص فلا ضابطَ له حتى يذكر في كلام. بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه، كدعائه لنفسه، ومخاطبة شخص معيّن له بما يناسب حاله، ونظره هو فيما يخص حاله، ونحو ذلك.

لا يفيد قياسهم إلا العلم بالكليات

وأيضاً فما يذكرونه من [٢٤٥] «القياس» لا يفيد إلا العلم بأمور كلية، لا يفيد العلم بشيء معيَّن من الموجودات، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من «قياسهم»، فلا تعلم كلية بـ «قياسهم» إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون / «قياسهم الشمولي»، وربما كان أيسرَ. فإن العلم بالمعيَّنات قد يكون أبين من العلم بالكليات. وهذا مبسوط في موضعه. /٢٥٢

---

(١) تقدم بيان تخريج الحديث بهذا اللفظ على ص ١٥٢، وكلام المصنف عليه بالبسط، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) هدى عاماً: بالنصب في أصلنا وفي «س»، فإن كان نائب فاعل لـ «قصد» فصوابه الرفع.

ليس في قياسهم إلا صورةُ الدليل من غير بيان صحته أو فساده

والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل. فمن عَرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواءً نظمه بقياسهم أم لا. ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم. ولا يقال: إن قياسهم يعرف صحيحَ الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهلٌ لا يعرف حقيقة قياسهم. فإن قياسهم ليس فيه إلا شكلُ الدليل وصورتُه. وأما كون الدليل المعيَّن مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات. وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليلُ، وليس في قياسهم بيانُ صحة شيء من المقدمات ولا فسادِها. وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس، وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بها. وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير، كما نُبِّه عليه في موضع آخر.

الحقيقة المعتبرة في كل دليل هو «اللزوم»

والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالَم هو «اللزوم». فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدَل بالملزوم على اللازم، وإن لم يَذكر لفظ «اللزوم» ولا تَصَوَّر معنى هذا اللفظ. بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، [٢٤٦] أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم «اللزوم». كما يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية لله، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه، لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع.

لا يوجد حادث بدون محدِث

وكما يعلم أن المحدَث لا بد له من محدِث، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور: ٣٥]. وفي «الصحيحين» عن جُبَيْر بن مُطْعِم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدرٍ سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بـ «الطّور». قال: «فلما سمعت قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور: ٣٥]/ أحسستُ بفؤادي قد انصدع[1]».

/٢٥٣

(١) أخرجه البخاري في التفسير بلفظ: «فلما بلغ هذه الآية: أم خلقوا من غير شيء - إلى قوله -=

وجه الدليل في آية الطور

فإن هذا تقسيم حاصر. يقول: أَخُلِقوا من غير خالقٍ خَلَقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول. أم هم خَلَقوا أنفسهم؟ فهذا أشدّ امتناعاً. فعُلم أن لهم خالقاً خَلَقهم. وهو سبحانه ذَكَر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبيّن أن هذه القضية التي استدل بها فطريّة، بديهية، مستقرّة في النفوس، لا يمكن أحداً إنكارُها. فلا يمكن صحيحَ الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه.

كتاب «درء تعارض العقل والنقل» للمصنف

وقد بسطنا الكلامَ على ما قاله الناس في هذا المقام من «الحدوث والإمكان» و «علة الافتقار إلى المؤثر»، وذكرنا عامة طرائق أهل الأرض في «إثبات الصانع» من المتكلمين، والفلاسفة، وطرق الأنبياء صلوات الله عليهم، وما سلكه عامةُ نظار الإسلام من معتزليّ، وكرّاميّ، وكُلاَّبيّ، وأشعري، وفيلسوف، وغيرهم، في غير موضع، مثل كتاب [٢٤٧] «درء تعارض العقل والنقل[1]»، وغير ذلك. / وكذلك بينا طرق الناس في ٢٥٤/

= مصيطرون ـ الطور: ٣٥ ـ ٣٧ ـ كاد قلبي أن يطير». وفي المغازي بلفظ: قال: «وذلك أول ما وَقَر الإيمانُ في قلبي». قال الحافظ ابن حجر: ولسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهري: «فكأنما صدع قلبي حين سمعت القرآن». وكان جبير بن مطعم (بن عدي بن نوفل بن عبد مناف) يومئذٍ مشركاً، وكان ذلك في السنة الثانية من الهجرة، ثم أسلم عام خيبر، وكان من أنسب قريش لقريش، رضي الله تعالى عنه. مات بالمدينة سنة ثمان أو تسع وخمسين.

(١) «دَرْء تعارض العقل والنقل»: هو الكتاب المعروف باسم «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل» المطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية في رد الشيعة والقدرية» للمصنف أيضاً بمط. الأميرية بمصر، سنة ١٣٢١ ـ ١٣٢٣ هـ في ٤ مجلدات. قد فات صاحبَ «كشف الظنون» ذكرُه، فاستدركه عليه إسماعيل باشا الباباني في «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» طـ. استانبول سنة ١٣٦٤ هـ. بدأه المصنف بذكر أصل فاسد للمتكلمين بقولهم «إذا تعارض النقل والعقل، إلخ»، ومنه سمى الكتاب مختصراً بهذا الاسم.
وقد نوه الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى بهذا الكتاب في كتابه «طريق الهجرتين» بقوله: «فإذا رأى المؤمن المتكلمين قد تعدَّى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويعارضه، فليعلم أنهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً، ولا يقع ردّهم إلا على أمثالهم وأشباههم. وأما ما جاء به الرسول فمحفوظ من تطرق المعارضة والمناقضة إليه. . . ولولا أن كل مسائل القوم وشُبَهِهم التي خالفوا=

إثبات العلم بالنبوات في «شرح الأصبهانية[١]» و «كتاب الرد على النصارى[٢]»

= فيها النصوصَ بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تقر به عيون أهل الإيمان. وقد كفانا شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المقصد في عامة كتبه، لا سيما كتابه الذي وسمه بـ «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح». فمزق فيه شملَهم كل ممزَّق، وكشف أسرارَهم، وهتك أستارَهم، فجزاه الله عن الإسلام وأهله من أفضل الجزاء ـ انتهى ملخصاً.

وذكرُ المصنف له ههنا يدل على أن هذا الكتاب، أعني «كتاب الردّ على المنطقيين»، متأخر في التصنيف عن ذاك.

(١) «شرح الأصبهانية»: هو كتاب للمصنف مشهور باسم «شرح العقيدة الأصفهانية» قد طبع في المجلد الخامس من «مجموعة فتاوي ابن تيمية» بمصر سنة ١٣٢٩ هـ. صفحاته ١٥٢ من القطع الكبير.

قال في أوله: سئل شيخ الإسلام وهو مقيم بالديار المصرية في شهور سنة اثنى عشر وسبع مئة أن يشرح «العقيدة» التي ألفها الشيخ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي الشهير بشمس الدين الأصفهاني، مولده بأصفهان سنة ٦١٦ هـ ووفاته سنة ٦٨٨ هـ، الإمام المتكلم المشهور الذي قيل إنه لم يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤوس علماء الكلام مثله، وأن يبين ما فيها. فأجاب إلى ذلك واعتذر بأنه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجبه قواعد الإسلام. . . وليعلم أن الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غُرر قواعد أصول الدين التي لم ينهض بتحقيق الحق فيها إلا الجهابذة النقاد من سادات الأولين والآخرين ـ انتهى.

ويؤخذ من هذا تاريخ تصنيف هذا الرد، وأن المصنف لم يكتبه قبل سنة ٧١٢ هـ على الأقل، أو أنه ابتدأه قبل ذلك كما مر في مقدمته لهذا الرد وأن إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت. وعلى كل هو متأخر في التصنيف عن «شرح العقيدة الأصفهانية».

(٢) «كتاب الرد على النصارى»: هو المعروف بـ «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» زاد في أوله في «كشف الظنون» لفظ «بيان». طبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في ٤ مجلدات، تزيد صفحاته على ١٤٠٠ صفحة بالقطع الصغير. رد فيه على رسالة تنسب إلى بُولُص الراهب أُسْقُفِّ صَيْدا الأنطاكي المتقدم عصراً، التي سماها «الكتاب المنطيقي الدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم»، وهي عمدة النصارى التي يعتمد عليها علماؤهم. ومضمونها ستة فصول: ١ ـ دعواهم أن محمداً ﷺ لم يبعث إليهم بل إلى أهل الجاهلية؛ ٢ ـ دعواهم أن محمداً ﷺ أثنى في القرآن على دينهم ومدحه؛ ٣ ـ دعواهم أن نبوات الأنبياء تشهد لدينهم بأنه حق، فيجب التمسك به؛ ٤ ـ تقرير ذلك بالمعقول؛ ٥ ـ دعواهم أنهم موحدون؛ و ٦ ـ أن المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية الكمال، فلا حاجة إلى شرع مزيد على الغاية. فذكر المصنف مدّعاهم بألفاظهم بأعيانها فصلاً فصلاً، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب. فجاء=

وغيرهما.

تيسير الله على الناس الأدلة الضرورية

وبينا أن كثيراً من النظار يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ويقول: لا يوصل إلى المطلوب إلا بهذا الطريق، ولا يكون الأمرُ كما قاله في النفي وإن كان مُصِيباً في صحة ذلك الطريق. فإن المطلوب كلَّما كان الناس إلى معرفته أحوجَ يسَّر الله على / عقول الناس معرفةَ أدلّته. فأدلّة إثبات الصانع وتوحيده، وأعلامُ النبوة وأدلّتها كثيرة جداً، وطرق الناس في معرفتها كثيرة. وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثرُ الناس، وإنما يحتاج إليه مَن لم يعرف غيره، أو من أعرض عن غيره. /٢٥٥

اعتياد بعض الناس النظر الطويل

وبعض الناس يكون الطريقُ كلَّما كان أدقَّ وأخفى وأكثرَ مقدماتٍ وأطولَ كان أنفع له، لأن نفسه اعتادت النظرَ الطويلَ في الأمور الدقيقة. فإذا كان الدليل قليل المقدمات، أو كانت جليّة، لم تفرح نفسُه به. ومثل هذا قد يُستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً. فإن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جُمْهُور الناس وعمومهم، أو ما يمكن غيرَ الأذكياء معرفتُه، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيحب معرفةَ الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات. وهذا يُسلك معه هذه السبيل.

تدريب الذهن

وأيضاً، فإن النظر في العلوم الدقيقة يَفتِق الذهن ويدرّبه ويقوّيه على العلم. [٢٤٨] فيصير مثل كثرة الرمي بالنُّشَّاب وركوبِ الخيل تُعِين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقتَ قتال. وهذا مقصد حسن.

«الرياضة» ثلاثة أنواع

ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغّب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة، كالجبر والمقابلة، وعَوِيص الفرائض، والوصايا، والدَّور، لشحذ الذهن. فإنه علم صحيح في نفسه، ولهذا يسمى «الرياضي». فإن لفظ «الرياضة» يستعمل في ثلاثة أنواع: في رياضة الأبدان بالحركة والمشي، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم؛ وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة؛ والآداب المحمودة؛ وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة.

= الكتاب فريداً في بابه، مشحوناً بفوائدَ كلّها برهان، وهدى، ونور.

تحدثوا بالفرائض

ويروى عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «إذا لَهَوْتم فالْهُوا بالرمي، وإذا تحدّثتم فتحدثوا بالفرائض[١]». أراد: إذا لَهَوْا بعمل أن يَلْهُوا بعمل ينفعهم في دينهم ـ وهو الرّمْي؛ وإذا لَهَوْا بكلام لَهَوْا بكلام ينفعهم أيضاً/ في عقلهم ودينهم ـ وهو الفرائض. وعلم الفرائض نوعان: أحكام، وحساب.

/٢٥٦

علم الفرائض نوعان والأحكام ثلاثة أنواع

فالأحكام ثلاثة أنواع. أحدها: علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء، وهذا أولها. ويليه علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها. ويليه علم أدلّة ذلك من الكتاب والسنة.

وأما علم حساب الفرائض، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها، والمناسخات، وقسمة التَّرِكات. وللفرائض في ذلك طرق معلومة وكتب مصنَّفة. وهذا الثاني كله علم معقول يُعلم بالعقل، كما يعلم بالعقل [٢٤٩] سائرُ حسابِ المعاملات، وغير ذلك من الأنواع التي يحتاج إليها الناس.

علم الجبر والمقابلة

ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقَّب بحساب «الجبر والمقابلة[٢]». وهو علم

---

(١) تقدم بيان هذا الأثر في «المقام الثالث»، ص ١٧٨، س ١٥ ـ ١٦، وسيأتي بيان تخريجه في ص ٤٧٨، ت ٢.

(٢) علم الجبر والمقابلة: (Algebra) هو من فروع علم الحساب، لأنه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص. ومعنى «الجبر» زيادة قَدْرِ ما نقص من الجملة المعادلة بالاستثناء في الجملة الأخرى ليتعادلا. ومعنى «المقابلة» إسقاط الزائد من إحدى الجملتين للتعادل.

واضع الجبر والمقابلة: أول من صنف فيه الأستاذ أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي. ولأبي كامل شجاع بن أسلم «كتاب الجبر والمقابلة» مجلد. ذكر فيه أنه كان كثير النظر في كتب العلماء بالحساب، فرأى كتاب محمد بن موسى الخوارزمي المعروف بالجبر والمقابلة أصحها أصلاً، وأصدقها قياساً. وكان مما يجب علينا من التقدمة والإقرار له بالمعرفة والفضل إذ كان السابقَ إلى «كتاب الجبر والمقابلة»، والمبتدىءَ له، والمخترعَ لما فيه من الأصول، إلخ ـ انتهى ـ من «كشف الظنون». قد طبع «الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة» للخوارزمي مع ترجمة باللغة الإنكليزية لموسيو فريدرك روزن بلندن سنة ١٨٣٠ ـ ١٨٣١ م، صفحاته ١٢٣ و ٢٠٨ و ١٦ ـ معجم المطبوعات لسركيس.

قديم. لكن إدخاله في الوصايا، والدَّور، ونحو ذلك، أول من عُرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخُوارَزْمي[١]. وبعض الناس يَذكر عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه تكلَّم في ذلك، وأنه تعلم ذلك من يهودي. وهذا كذب على علي ـ رضي الله عنه.

٢٥٧/ «الدور» ثلاثة أنواع

/ ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدَّور لما ذكرنا فيه أن لفظ «الدَّور» يقال على ثلاثة أنواع.

الأول: الدور الكوني

«الدور الكوني» الذي يُذكر في الأدلة العقلية أنه «لا يكون هذا حتى يكون هذا، ولا يكون هذا حتى يكون هذا». وطائفة من النظار كالرازي يقولون هو ممتنع. والصواب أنه نوعان، كما يقوله الآمدي وغيره: دور قَبْلي، ودور مَعِيّ. فـ «الدور القبلي» ممتنع، و «الدور المعي» ممكن.

الدور القبلي

فـ «الدور القبلي» الذي يُذكر في العلل، وفي الفاعل والمؤثِّر، ونحو ذلك. مثل أن يقال: «لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر، لأنه يفضي إلى الدور». وهو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا؛ وذاك فاعل لهذا، وهذا فاعل لذاك. فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله. وقد أورد الرازي وغيره عليه إشكالات ذكرناها وبيّنا وجه حلها في طرق إثبات الصانع.

الدور المعي

وأما «الدور المَعِيّ» فهو كدَور الشرط مع المشروط، وأحد المتضائفين مع الآخر. إذا قيل: «صفات الرب لا تكون إلا مع ذاته، ولا تكون ذاته إلا مع صفاته»، فهذا صحيح. وكذلك [٣٥٠] إذا قيل: «لا تكون الأُبوة إلا مع البنوّة، ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة».

الثاني: الدور الحُكمي

والنوع الثاني: مما يسمى دوراً «الدور الحُكْمي الفقهي» المذكور في المسألة

---

(١) الخوارزمي: يكنى أبا عبد الله، أصله من خوارَزْم، وكان منقطعاً إلى خِزانة كتب الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علم الهيئة. وله من الكتب «كتاب الجبر والمقابلة»، وهو أول من صنف فيه. وصنف بعده أبو كامل شجاع بن أسلم «كتاب الوصايا بالجبر والمقابلة» ـ «أخبار الحكماء وكشف الظنون». كان في سنة ٣٠٥ «بروكلمان».

السُّرَيجيّة[١] وغيرها. وقد أفردنا في هذا مصنفات وبينا حقيقة هذا الدَّور، وأنه باطل عقلاً وشرعاً. وبينا في مصنف آخر هل في الشريعة شيء من هذا الدَّور أم لا.

الثالث: الدور الحسابي

والنوع الثالث: «الدور الحسابي». وهو أن يقال: «لا يعلم هذا حتى يعلم هذا». فهذا هو الذي يطلب حله بحساب «الجبر والمقابلة».

/٢٥٨ استغناء الشريعة عن الجبر والمقابلة

/ وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تنحلّ إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسئلة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وقد كان لأبي وجدّي[٢] ـ رحمهما الله ـ فيه من النصيب ما قد عُرِف.

ليست شريعة الإسلام موقوفة على شيء من علومهم

فنحن قد بيّنا أن شريعة الإسلام ومعرفتَها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير

---

(١) المسئلة السُّرَيجية: مشهورة في الطلاق بين الشافعية، فألفوا فيها مؤلفات. منها رسالتان للإمام الغزالي: إحداهما في وقوع الطلاق، وهي المسماة بـ «غاية الغور في دراية الدَّور»، وهي بسيطة. والثانية في عدم وقوعه، سماها «الغور في الدَّور»، وهي مختصرة، رجع فيها عن الأولى واعتذر ـ عن «كشف الظنون».

(٢) أبي وجدي: أما جده فهو شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحراني، الفقيه الحنبلي، الإمام، المقرىء، المحدث، المفسر، الأصولي، النحوي، وأحد الحفاظ الأعلام. ولد سنة ٥٩٠ هـ تقريباً، وتوفي سنة ٦٥٣ هـ بحران. قيل فيه: ألين له الفقهُ كما ألين لداودَ الحديدُ. من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير»؛ و «المنتقى من أخبار المصطفى» في أحاديث الأحكام انتقاه من «الأحكام الكبرى» له في عدة مجلدات؛ ومسوَّدة في أصول الفقه مجلد، وزاد عليها حفيده أبو العباس. طبع «المنتقى» بالهند سنة ١٣٣٧ هـ، وشرحه القاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني اليماني المتوفي سنة ١٢٥٠ هـ، وسماه «نيل الأوطار»، طبع بمصر مراراً.

وأما والده فهو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية نزيل دمشق. سمع من والده وغيره، وأتقن العلوم، ودرس وأفتى وصنف، وصار شيخ البلد بعد أبيه. قال الذهبي: «وكان من أنجم الهُدى، وإنما اختفى من نُور القمر وضَوء الشمس»، يشير إلى أبيه وابنه. توفي سنة ٦٨٢ هـ.

المسلمين أصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً. بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويلٌ يغني الله عنه بغيره، كما ذكرنا في المنطق.

وهكذا كل ما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل العلم بجهة القبلة، والعلم بمواقيت الصلاة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بالهلال. فكل هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر، وإن كان كثير من [٢٥١] الناس قد أحدثوا طرقاً أخر، وكثير منهم يظن أنه لا يمكن المعرفة بالشريعة إلا بها. وهذا من جهلهم.

العلم بجهة القبلة

أطوال البلاد وأعراضها

كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة «أطوال» البلاد و «عروضها».

/٢٥٩ العرض

/ و «عَرْض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء، الموازي لدائرة معدّل النهار. وذلك يعرف بارتفاع القُطْب الشمالي، فإن القطبين إذا كانا على دائرة الأفق كان بُعد كلّ منهما عن خط الاستواء بُعداً واحداً. وليس لخط الاستواء «عرض». فإذا بَعُد الإنسان عن خط الاستواء مقدار درجة فلكية ارتفع القطبُ في قطره عن دائرة الأفق مقدارَ درجة. ثم إذا بَعُد درجتين ارتفع القطب درجتين، وهلم جراً. فـ «عرض» البلد يُعرف بارتفاع القطب. فإذا كان البلدان عرضُهما سواء كـ «دمشق» و «بغداد» ـ عرضُ كل منهما ثلاثاً وثلاثين درجة ـ يكون ارتفاع القُطْب فيهما واحداً.

الطول

وأما «الطول» فليس له حد في السماء يضبط به، إذ هو بحسب المعمور من الأرض، فيجعل «الطول» مبدأ العمارة. فكانوا يحدّونه بجزائر تسمى «جزائر الخالدات» من جهة الغرب. ويمكن أن تفرض بلدة ويجعل «الطول» شرقياً وغربياً، كما فعل بعضهم حيث جعل «مكّة» ـ شرّفها الله تعالى ـ هي التي يعتبر بها «الطول» لأنها باقية، محفوظة، محروسة. وجعلَ «الطول» نوعين ـ شرقياً وغربياً.

ما بين المشرق والمغرب قبلة

فهذا علم صحيح حسابي يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقبلتهم في

الصلاة ليست موقوفةً على هذا. [٢٥٢] بل قد ثبت عن صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ أنه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة». قال الترمذي «حديث صحيح[١]».
ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلِّي ليس عليه أن يستدل بـ «القُطْب» ولا «الجَدْي[٢]» ولا غير ذلك. بل إذا جعل مَنْ بالشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق /٢٦٠ / عن شماله كانت صلاته صحيحة. فإن الله إنما أمر باستقبال شَطْرِ المسجد الحرام. وفي الحديث: «المسجد قبلةُ مكة، ومكةُ قبلة الحرم، والحرمُ قبلة الأرض[٣]». ولهذا لم يُعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلاة أن يعتبروا «الجَدْي».

كون اعتبار الجَدْي لمعرفة القبلة بدعة

عدم وجوب استقبال عين الكعبة

ولهذا أنكر الإمام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار «الجدي»، فضلاً عن طول البلاد وعَرْضها. بل المساجد التي صلَّى فيها الصحابة، كمسجد دمشق وغيره، فيه انحراف يسير عن مُسامَتَة عينِ الكعبة، وكذلك غيره. فكان هذا من الحِكْمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على أن المصلِّي ليس عليه مُسامتة عين الكعبة، بل تكفية الجهة التي هي شَطْرُ المسجد الحرام.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي كما قال المصنف رحمه الله، وهو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، والحاكم، والدارقطني. وذكر الشوكاني قول العراقي في هذا الحديث: ليس هذا عاماً في سائر البلاد، وإنما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها ـ اهـ. قال: وهكذا قال أحمد بن خالويه الرهبي، قال: ولسائر البلدان من السَّعة في القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال، ونحو ذلك ـ اهـ.

(٢) قد تقدم بيان الاستدلال بالقطب والجدي على جهة الكعبة في ص ٢٠٦، وبسطنا ذلك في تعليقنا عليه.

(٣) أخرجه البيهقي عن ابن عباس مرفوعاً، ولفظه: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الأرض مشارقها ومغاربها من أمتي». قال البيهقي: تفرد به عمر ابن الحفص المكي، وهو ضعيف ـ عن نيل الأوطار.

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

كون الأفلاك مستديرة

وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يُدفع، والأفلاك مستديرة، ليست مضلَّعة. ومن قال: إنها مضلعة، أو جَوَّز ذلك من أهل الكلام، فهو وأمثاله ممن يردّ على الفلاسفة وغيرِهم ما قالوه من علم صحيح معقول، مع كونه موافقاً للمشروع. وهذا من بدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه. فإنهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلٰهي في [٢٥٣] مسئلة حدوث العالَم وإثبات الصانع، ومسائل المعاد والنبوّات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل.

لا يوجد عن الرسول إلا ما يوافق العقـول

وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرعُ المأخوذُ عن الرسول. وليس الأمر كذلك، بل كلُّ ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافقه ويصدّقه.

إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير

وما نحن فيه من كُرِيَّة الأفلاك واستدارتها من هذا الباب. بل هذا مما أجمع/ عليه ٢٦١/ سُلف الأمة من الصحابة والتابعين، لا يعرف بينهم نزاع في أن الفَلَك مستدير. وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد، منهم أبو الحسين بن المُنَادِي(١)، الإمام الذي له أربع مئة مصنَّف، وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد؛ ومنهم أبو محمد بن حزم؛ ومنهم أبو الفَرَج بن الجَوزي. والآثار بذلك معروفة، ثابتة عن السلف، كما دل على ذلك الكتاب والسنَّة.

وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في جواب مسئلة سُئلنا عنها في هذا الباب، فذكرنا دلالة

---

(١) ابن المنادي: هو الحافظ أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادي المعروف بابن المنادي. كان ثقة، أميناً، ثبتاً، صدوقاً، ورعاً، حجة فيما يرويه، محصّلاً لما يمليه. قيل: إن مصنفاته نحو من أربع مئة مصنف. وكان صُلْب الدين، خشن الطريقة، شرس الأخلاق، فلذلك لم تنتشر الرواية عنه، قاله الخطيب. توفي سنة ٣٣٦ هـ.

الكتاب والسنة على ذلك موافقاً لما عُلم بالحساب العقلي.

وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٣٣]. وقال تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [سورة يس: ٤٠].

تفسير قوله تعالى: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسبَحُونَ

أقوال السلف من تفسير ابن أبي حاتم

وقد ذكر الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم(١) في «تفسيره»: ثنا أبي ـ يعني الإمام أبا حاتم الرازي ـ ثنا نصر بن علي، حدثني [٢٥٤] أبي، عن شُعبة ابن الحجاج، عن الأعمش، عن مسلم البَطِين، عن سعيد بن جُبير، عن ابن عباس في قوله: ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾، قال: فِي فَلْكَة مثل فَلْكَة المِغْزَل.

وذكر عن أبي أحمد الزُّبيري، عن شَريك، عن سِمَاك، عن عكرمة، عن ابن عباس في/ قوله: ﴿يَسْبَحُونَ﴾، قال: يدورون في أبواب السماء كما يدور المِغزل في الفَلْكة. /٢٦٢

قول مجاهد في تفسير الفلك والحسبان

وقال: ثنا الحسن بن الحسن، ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروي، ثنا حجاج، عن أبي جريج(٢)، أخبرني عبد الله بن كثير أنه سمع مجاهداً يقول: ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾، قال: النجوم، والشمس، والقمر، فَلك كفَلْكَة المِغزل. وقال مثل ذلك: لـ «الحُسْبان» ـ يعني مجاهداً: حُسْبَانُ الرَّحَى، وهو سَفُّودُها القائم الذي يدور عليه. و «الحُسْبان» في اللغة: سِهام قِصار، الواحدة «حُسْبانة». وكان مجاهد يفسر قوله: ﴿و ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾﴾ [سورة الرحمن: ٥] ـ بهذا. وقال غيره: هو من

---

(١) ابن أبي حاتم: هو الإمام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد ابن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي. أخذ علم أبيه وأبي زرعة، وكان بحراً في العلوم ومعرفة الرجال، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين، وكتابه في التفسير عدة مجلدات، وكان زاهداً يعدُّ من الأبدال، وكان قد كساه الله بهاء ونوراً يُسَرّ به من نظر إليه. كتابه «علل الحديث» في الجرح والتعديل قد طبع بمصر في جزئين. توفي سنة ٣٢٧ هـ.

(٢) أبي جريج: كذا بالأصل، ولعله «ابن جريج».

«الحساب»؛ قيل: هو مصدر؛ وقيل: جمع «حِساب»، كشِهاب وشُهبان.

قال مجاهد: ولا يدور المِغْزل إلا بالفَلْكه، ولا تدور الفَلْكة إلا بالمغزل؛ ولا يدور الحُسْبان إلا بالرَّحَى، ولا يدور الرَّحَى إلا بالحُسْبان. قال: فكذلك النجوم، والشمس، والقمر، هي في فلك لا يَدُمْنَ إلا به، ولا يدوم إلا بهنّ. قال: فنقر لي بأصبعه. قال: فقال مجاهد: «يَدُمْنَ كذلك»، كما نَقَر. قال: فالحُسبان والفلك يصيران إلى شيء واحد، غير أن الحُسبان في الرحى، والفلك في المِغْزل. كل ذلك عن مجاهد.

قلت: قوله: «لا تدوم إلا به»، أي: لا تدور إلا به. ومنه «الدُّوَّامة» ـ بالضم والتشديد ـ وهي فَلْكة يرميها الصبيُّ بخيط[1]، فتدوم على الأرض، أي تدور. [٢٥٥] ومنه تدويم الطير، وهو تحليقُه، وهو دورانه في طيرانه ليرتفع إلى السماء. وقوله: «نَقَر بأصبعه»، يعني: نَقَر بها من الأرض وأدارها ليشبّه بذلك دورانَ الفَلَك.

وقال ابن أبي حاتم: قرىء على يونس بن عبد الأعلى، ثنا ابن وهب، ثنا السَّرِي بن يحيى، قال سأل رجل الحسن البصري عن قوله: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾، / قال: يعني استدارتهم. /٢٦٣

وقال بندة[2]: ثنا أبي، ثنا عبيد الله بن عائشة، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا أبو رَوْق، سمعت الضحاك في قوله: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾، قال: يدور ويذهب.

ثنا أبي، ثنا مسروق بن المَرْزُبان، ثنا يحيى بن أبي زائدة، ثنا ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾، قال: الفَلَك كحديدة الرحى (يعني له قُطْب كحديدة الرحى). وهو قطب الرحى، وهو السَّفُّود القائم الذي يسمى أيضاً «حُسْباناً».

---

(١) بالهامش: هي المعروفة بـ «الدوامة» عند الصبيان ـ أ هـ.
قلت: «الدوامة» (Spinning -Top): لعبة من خشب يلف الصبي عليها خيطاً ثم ينقضه بسرعة فتدوم، أي تدور على الأرض ـ عن «المنجد».

(٢) وقال بندة: كذا بالأصل، ولعله: وقال بعده.

ثنا علي بن الحسين بن جنيد، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا مروان بن معاوية، عن جويبر، عن الضحاك، ﴿فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٣٣﴾، قال: «الفَلَك» السرعة والجَرْي في الاستدارة، و «يَسْبَحُونَ» يعملون. يريد أن لفظ «الفلك» يدل على الاستدارة وعلى سرعة الحركة كما في دوران فَلْكَة المِغْزَل ودَوران الرحى.

وقال ثنا: أبي، ثنا أبو صالح، حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قوله: ﴿فِي فَلَكٍ﴾، يقول: دوران، وقوله: ﴿يَسْبَحُونَ﴾، يعني يَجْرُون.

وعن إياس بن مُعَاوِية[1]، قال السماء على الأرض مثل القُبَّة. وقد بُسط القول في ذلك بدلائله من الكتاب والسنة في غير هذا الموضع.

«الفلك» يدل على الاستدارة /٢٦٤

ولفظ «الفَلَك» في لغة العرب يدل على الاستدارة. قال الجوهري[2]: «فَلْكَةُ المِغْزَل»، سُميت بذلك [٢٥٦] لاستدارتها. و «الفَلْكَةُ» قطعة من الأرض أو/ الرمل تستدير وترتفع على ما حولها، والجمع «فَلَك». قال: ومنه قيل: فَلَّك ثَدْيُ الجارية تفليكاً، وتَفَلَّكَ: استدار. قلت: و «السِّباحة» تتضمن الجريَ بسرعة، كما ذكر ذلك أهلُ اللغة.

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال. فإن الشارع جعله معلَّقاً بالرؤية، فقال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته[3]». وقال: «إنا أمّة أمّيَّة لا نكتبُ ولا نَحْسُبُ[4]». «إذا رأيتموه

---

(١) إياس بن معاوية: بن قرة بن إياس المزني، أبو واثلة البصري القاضي، يضرب بذكائه وفطنته المثل، ثقة من صغار التابعين، توفي سنة ١٢٢ هـ.

(٢) الجوهري: هو الإمام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أصله من فاراب من بلاد الترك، كان إماماً في اللغة والأدب، وخطه يضرب به المثل. صنف كتابه المشهور «الصحاح» في اللغة، وطبع بمصر في مجلدين سنة ١٢٨٢ ثم سنة ١٢٩٢ هـ. مات متردياً، من سطح جامع نيسابور سنة ٣٩٣ هـ.

(٣) هو طرف من حديث أبي هريرة روى بألفاظ، أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه.

(٤) هو طرف من حديث ابن عمر أخرجه البخاري.

فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا[١]». وقال: «صوموا من الوضَحَ إلى الوضَحَ[٢]».

والعارفون بالحساب لا يتنازعون في أن الهلال لا يمكن ضبطُ وقت طلوعه بالحساب. فإنهم وإن عَرَفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس، وعرفوا أنه إذا اجتمع القُرْصان عند الاسْتِسْرار لا يُرى له ضوء، فإذا فارق الشمسَ صار فيه النورُ، فهم أكثر ما يمكنهم أن يَضبِطوا بالحساب كم بُعْدُه عند غروب الشمس عن الشمس، هذا إذا قُدر صحة تقويم الحساب وتعديله، فإنهم يسمونه علم التقويم والتعديل، لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه، فيأخذون معدَّله فيحسُبونه.

كون الهلال لا ينضبط رؤيتـــه بالحساب

فإذا قُدر أنهم حَزَروا ارتفاعه عند مَغيب الشمس لم يكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها. لأن الرؤية أمر حسّي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكَدَره، وارتفاعِ المنظر وانخفاضه، وحدّةِ البصر وكَلاَله. فمن الناس من لا يراه، ويراه من هو أحدُّ بصراً منه. ويُرى من مكان عالٍ، ولا يرى مِن [٢٥٧] منخفِض. / ويكون الجوّ صافياً فيُرى، ويكون كدراً فلا يُرى.

الرؤية أمر حسي لها أسباب متعـددة

/ ٢٦٥

فلما كانت أسبابُ الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفةُ وقت الرؤية بالحساب. ولهذا كان قدماء علماء الهيئة، كبَطْلَمِيُوس[٣] صاحب «المِجِسْطِي» وغيره، لم يتكلموا في ذلك بحرف؛ وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين، مثل كُوشْيار الدَّيلمي[٤]

علماء الهيئة لم يدعوا معرفة وقت الرؤية بالحساب

---

(١) هو طرف من حديث ابن عمر أيضاً أخرجه الشيخان، والنسائي، وابن ماجه.

(٢) قال ابن الأثير في «النهاية» تحت مادة «وضح»: ومنه حديث عمر: «صوموا من الوضح إلى الوضح»، أي من الضوء إلى الضوء، وقيل من الهلال إلى الهلال، وهو الوجه لأن سياق الحديث يدل عليه، وتمامه «فإن خفي عليكم فأتموا العدةَ ثلاثين يوماً».
وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ «صوموا من وضح إلى وضح» أخرجه الطبراني في «الكبير» عن والد أبي المليح، وقال «حسن».

(٣) بطلميوس صاحب «المجسطي»: هو بطلميوس القلوزي الحكيم الفَلَكي الذي نبغ بالإسكندرية في القرن الثاني المسيحي. وقد سبق التحقيق عنه وعن مصنف كتاب «المجسطي» في ص ٢٢٥، فليرجع إليه.

(٤) كوشيار الديلمي: هو أبو الحسن كوشيار بن لبان الجيلي كما سماه صاحب «كشف الظنون»، صاحب «مجمل الأصول في أحكام النجوم». قال ابن القيم رحمه الله تعالى في «مفتاح دار =

ونحوه، لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية أحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب، فضلُّوا وأضلُّوا.

ضلال من زعم رؤيته بالحساب

ومَنْ قال: إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة، أو عَشر، أو غير ذلك، فقد أخطأ. فإن من الناس من يراه على أقل من ذلك، ومنهم من لا يراه على ذلك، بل قد يراه نصفَ النهار إذا فارق الشمسَ أدنى مُفارقة. فلا للعقل اعتبروا، ولا للشرع عَرَفوا. ولهذا أنكر عليهم ذلك حُذَّاق صناعتهم.

العلم بطلوع الفجر

اليوم والشهر والعام لها حدود

وهكذا أمرُ الفجر. فإن الزمان يوم، وأسبوع، وشهر، وعام. فأما اليوم فيعلم بالحسّ والمشاهدة، وكذلك الشهر. والعام يُعرف بالعدد في القمرية، وبالرؤية في الشمسية. قال تعالى: ﴿ وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة الكهف: ٢٥]. كانت ثلاث مئة شمسية، وثلاث مئة وتسع هلالية.

الأسبوع ليس له حد

وأما الأسبوع، فليس له حدّ يُعرف بالحسّ والعقل. وإنما عُرف بأخبار الأنبياء أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام ثم استوى على العرش. ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً لعبادة الله وحده، ويكون ذلك سبباً لحفظ الأسبوع/ الذي به يُعلم [٢٥٨] أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام[1]. ولهذا لا توجد أسماء الأسبوع في لغة مَنْ لا يعرفون شرائع الأنبياء، كالمشركين من الترك وغيرهم، فإنهم لا يعرفونه. والعادة تَتْبع التصورَ، فمن لم يتصور شيئاً لم يعرفه.

/٢٦٦

يعرف اليوم بطلوع الفجر

واليومُ يعرف بطلوع الفجر، وهو النور الذي يظهر من جهة المشرق، وهو أول

= السعادة»: الكوشيار بن ياسر بن الديلمي. ثم قال: وكان أبو الريحان البيروني بعد كوشيار بنحو من أربعين سنة. وقال صاحب «كشف الظنون»: كان وفاة البيروني بعد سنة ٤٣٠ هـ. وعليه تكون وفاة كوشيار في حدود سنة ٣٩٠ هـ.

(١) قد تكلم المصنف في هذا الموضوع، يعني الأسبوع والجمعة، بالبسط في «بغية المرتاد»، ص ٤٨ ـ ٥٠.

نور الشمس المتصلِ الذي لا ينقطعُ، بخلاف الفجر الأول فإنه تأتي بعده ظلمة. والاعتبار في الشرع في الصلاة والصيام وغير ذلك بالثاني. وهو يعرف بالحس والمشاهدة، كما يُعرف الهلال. ويعرف بالقياس على ما قَرُب منه تقريباً إذا عرف عند طلوعه مواضعُ الكواكب من السماء، فيستدل في اليوم الثاني بذلك على وقت طلوعه.

سبب ظهور الفجر هو انعكاس شعاع الشمس

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العِشاء كما فعله طائفةٌ من الموقِّتين فغلِطوا في ذلك، كما غَلِط من قدَّر قوسَ الرؤية تقديراً مطلقاً. وذلك لأن الفجر نورُ الشمس، وهو شعاعها المنعكسُ الذي يكون من الهواء والأرض. وهذا يختلف باختلاف مَطَارحه التي ينعكس عليها. فإذا كان الجو صافياً من الغُيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر إذا كان فيه بخار، فإن البخار لغِلَظه وكثافته ينعكس عليه الشعاع ما لا ينعكس على الهواء الرقيق. ألا ترى أن الشمس إذا طلعت إنما يظهر شعاعها على الأرض والجبال ونحو ذلك من الأجسام الكثيفة، وإن كانت صقيلة كالمرآة والماء كان [٢٥٩] أظهرَ؟ وأما الهواء فإنه وإن استنار بها فإن الشعاع لا يقف فيه، بل يخرقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكسُ.

سبب قصر حصة العشاء وطول حصة الفجر في الشتاء

ففي الشتاء تكون الأبخرة في الليل كثيرةً لكثرة ما يتصعد من الأرض بسبب رطوبتها، و [لا[1]] يُحلَّل البخار فيها، فينعكس الشعاع عليه، فيظهر الفجر حينئذ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار. وأما الصيف، فإن الشمس بالنهار تُحلّل البخارَ، فإذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابعِ لها بخارٌ يردُّه. فتطول في الصيف حصةُ العشاء بهذا / السبب، وتطول في الشتاء حصةُ الفجر بهذا السبب. وفي الصيف تقصرُ حصةُ الفجر لتأخر ظهور الشعاع إذ لا بخارَ يردُّه، لأن الرطوباتِ في الصيف قليلة؛ وتقصُر حصّة العشاء في نهار الشتاء لكثرة الأبخرة في الشتاء. فحاصله أن كلاًّ من الحصّتَين تتبع ما قبلها في الطول والقصر بسبب البخار، لا بسبب فَلَكي. /٢٦٧

سببه أرضي لا فلكي

والذين ظنوا أن ذلك يكون عن حركة الفلك قدّروه بذلك فغلطوا في تقديرهم،

(١) [لا]: أضفناه ليستقيم المعنى.

وصاروا يقولون: حصّةُ الفجر في الشتاء أقصر منها في الصيف، وحصة العشاء في الصيف أقصر منها في الشتاء، فإن هذه جزء من الليل وهذه جزء من النهار، فتتبعه في قدره. ولم يعرفوا الفرقَ بين طلوع الشمس وغروبها وبين طلوع شُعاعها، فإن الشمس تتحرّك في الفلك، فحركتها تابعةٌ للفلك، والشعاع هو بحسب ما يحمله وينعكس عليه من الهواء الأبخرة، وهذا أمر له [٢٦٠] سبب أرضي، ليس مثلَ حركة الفلك.

ولهذا كان ما قالوه بالقياس الفاسد أمراً يخالفه الحسّ، ويُعرف كَذِبُ ما قالوه باتفاق طوائف بني آدم. فالذي يُعلم بالحسّ والعقل الصريح لا يخالفه شرع، ولا عقل، ولا حسّ. فإن الأدلة الصادقة لا تتعارض مدلولاتُها، ولكن ما يقال بقياس فاسد وظنّ فاسد يقع فيه الاختلافُ.

كون عدد الأفلاك تسعةً ليس عليه دليل

وعددُ الأفلاك وكونُها تسعةً ليس أمراً معلوماً، ولا قام دليل على أنه ليس وراء التسعة شيء، بل صرَّح أئمتهم بأنه يجوز أن تكون أشياء أُخَر. وهذه التسعة إنما أثبتوها بما رأوه من اختلاف حركات الكواكب. وكذلك أثبتوا لكل كوكب من الخمسة المتحيّزة عدداً من الأفلاك بسبب اختلاف حركاته، وعَرَفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف الأسفل للأعلى. وبينهم اختلاف كثير يطول وصفُه في الأمور الفلكية التي لا تعرف بالحس، وكثير مما يقولونه في ذلك لا يقوم عليه دليل.

ليس العرش هو الفلك التاسع

ولهذا لما أخبرَتْ الأنبياءُ بعرش الرب وكرسيّه ظنّ بعضُهم أن الكرسي هو الفلك الثامن، والعرش هو الفلك التاسع. وهذا القول، مع أنه لا دليل عليه أصلاً، فهو/ باطل من وجوه كثيرة قد بينا بعضها في مسئلة الإحاطة[1].

/٢٦٨

(١) لعل مراده كتاب «عرش الرحمن ـ وما ورد فيه من الآيات والأحاديث، وكونه فوق العالم كله، ومعنى التوجه في الدعاء إلى جهة العلو، وبطلان ما قيل من أن العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية» الذي طبع في «مجموعة الرسائل والمسائل» لشيخ الإسلام بمط. المنار بمصر سنة ١٣٤٩ هـ، صفحاته ٣٦، ثم أعيد طبعه بمصر في صورة «الرسالة العرشية» من دون تاريخ. وهو=

أرسطو هو القائل بقدم العالم

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم، وإنما عُرف القول بقدمه من أرسطو ومتَّبعيه. [٢٦١] وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك في «مقالة اللام(١)»، وهي آخر العلم الإلٰهي ومنتهى فلسفته. وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة، وبيّنا أن ما قاله خالَفَ فيه جمهور الفلاسفة وأساطينَهم، وليس معه قطُّ دليل يدل على قدم شيء من العالم، وإنما تدل أدلته على «دوام الفاعلية» وتوابعِ ذلك.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في الكلام على هذا الأصل وما اضطربوا فيه. وهم المبتَدِعُون من المتكلِّمين الذين يُضيفون إلى الشريعة ما لم يدل عليه كتاب ولا سنّة، ولا قاله أحد من سلف الأمّة ولا أئمتُها، فيجمعون في كلامهم بين حق وباطل. والمتفلسفة في كلامهم حق وباطل، وكلا الطائفتين لا يوافق ما دَلَّ عليه العقلُ الصريحُ المطابقُ لما جاءت به الرسل.

اختلافهم في مدة بقاء العالم

كلها أقوال بلا علم

ثم الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلَّم منهم طوائفُ في بقائه وفي وقت فنائه من الروم، والهند، وغيرهم، لكن بلا دليل صحيح. وسبب ذلك أنهم لم يَعْرفوا للحوادث التي في هذا العالم سبباً إلا حركةَ الفلك، وما يتجدّد فيه من الأشكال، واتّصالاتِ الكواكب، فقاسوا بقاءه على ذلك. فمنهم من قال: يبقى اثني عشر ألف سنة؛ ومنهم من قال: ستةَ وثلاثين ألف سنة؛ ومنهم من قال: ثلاث مئة ألف وستين ألف سنة؛ ومنهم من قال: ثمانيةً وأربعين ألف سنة، أو أربعةً وعشرين ألف سنة. وكل ذلك قول [٢٦٢] بلا علم.

/ ٢٦٩
إن الثوابت تقطع الدرجة في مئة سنة

/ فإن منشأ النزاع أن الثوابتَ كان المعروفُ عندهم أنها تقطع الفلك كل مئة سنة درجةً من درجات الفلك ـ التي هي ثلاث مئة وستون درجة. فلما رصدوها زمن

= آية من آيات مصنفاته.

(١) مقالة اللام: تقدم ذكرها ووصفها في ص ١٨٦.

المأمون[1] زعموا أن الصحيحَ أنها تقطعها في ثلثي هذه المدة ـ كل ستة وستين سنة وثُلثَيْ سنة. والصواب أن الرصد الأولَ هو الصحيحُ. وقد اعتُبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم وأصطُرْلاباتهم ومواضِعِها الآن، فدل اعتبارُ ذلك على أن الرصدَ القديمَ هو الصحيح، وأنها تقطع الدرجة في مئة سنة.

فإذا ضُرب ذلك في ثلاث مئة وستين كان على القول الأول ستة وثلاثين ألفاً، وعلى القول الثاني أربعة وعشرين ألفاً. ومن قال ثلاث مئة ألف وستون (ألفاً) قال: هذا دَوْر في عشرة أدوار. ومن قال اثنا عشر ألف سنة جعل لكل بُرج ألف سنة. وليس معهم دليل يدل على أن هذه المدة هي مدةُ بقاء الفلك.

والأصل الذي بنوا عليه فاسد، وهو ظنهم أن الحوادثَ جميعَها سببُها حركاتُ الفلك.

تَقَابُلُهم لمنكري تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً

نُفَاة الأسباب والقوى

وهذا الأصل، قد تَقَابلوا فيه هم والمبتدعةُ من أهل الكلام. فأولئك يقولون: ليس

---

(١) المأمون: هو عبد الله أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٧٠ هـ. قرأ العلم في صغره، وبرع في الفقه، والعربية، وأيام الناس. ولما كبر عُني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، فجرَّه ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان في اعتقاده معتزلياً شيعياً. استقل بالخلافة عشرين سنة ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ.

قال المَقْريزي المؤرخ في كتاب «الخطط»: هذا، وقد كان المأمون لما شُغِف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم مَنْ عَرَّب له كتبَ الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة ومئتين من الهجرة. فانتشرت مذاهبُ الفلاسفة في الناس، واشهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقَرَامطة، والجَهْمية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها. فانجرَّ على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصَف من البلاء والمحنة في الدين، وعَظُم بالفلسفة ضلالُ أهل البدع، وزادَتْهم كفراً إلى كفرهم ـ اهـ.

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «ما أظن الله تعالى يغفُلُ عن المأمون العباسي، ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة».

أما الرصد المشار إليه في زمنه فيسمى «الرصد الممتَحِن»، وقد ذكر أمره الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى بالبسط في أواخر كتابه «مفتاح دار السعادة» ج ٢، ص ١٥٢ وما بعده. وقد أطنب في الرد على أقوال المنجّمين في أكثر من مئة صفحة (ص ١٣٣ ـ ٢٤٠، ج ٢)، فأجاد وأفاد.

لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيءَ منها سببٌ في حدوث شيء. / بل يطرّدون هذا في جميع الموجودات، فلا يجعلون الله خَلَق شيئاً بسبب، ولا لحكمة. ولا يجعلون للإنسان [٢٦٣] قدرةً تؤثر في مقدورها، ولا لشيء من الأجسام طبيعةً، ولا غَريزةً. بل يقولون: «فعَل عنده، لا به». وخالفوا بذلك الكتاب والسنّة، وإجماع السلف والأئمة، وصرائح العقول.

٢٧٠/

الباء السببية في القرآن

فإن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [سورة البقرة: ١٦٤]، وقال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [سورة الأعراف: ٥٧]، وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾ ﴾ [سورة ق: ٩]. ومثلُ هذا كثير في الكتاب والسنة. يَذْكر سبحانه أنه فعل هذا بهذا، كما ذكر أنه أنزل الماء بالسحاب، وأنه أحيا الأرض بالماء.

والعلماء متفقون على إثبات حِكْمة الله في خلقه وأمره، وإثباتِ الأسباب والقوى، كما قد ذكرنا أقوالَهم في مواضعها. وليس مَنْ السلف من أنكر كونَ حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث.

اتفاق العلماء على إثبات الأسباب والقُوى

وقد ثبت في «الصحيحين» عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن [٢٦٤] الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله يخوِّف الله بهما عباده. فإذ رأيتموهما فافزَعُوا إلى الصلاة[1]». / وأمَر ﷺ عند الكسوف بالصلاة، والذكر، والدعاء، والصدقة، والعِتاقة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التي يخوّف الله بها عبادَه.

٢٧١/

---

(١) قال ذلك في خُطْبته عَقِب صلاة الكسوف من حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها، أخرجه البخاري ومسلم بألفاظ مختلفة.

لا يتسبب الكسوف عن موت أحد

وقوله: «لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته» ردٌّ لما كان قد توهمه بعضُ الناس من أن كسوف الشمس كان لأجل موت إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم، وكان قد مات وكسفت الشمس، فتوهم بعضُ الجهال من المسلمين أن الكسوف كان لأجل هذا. فبين لهم النبيُّ ﷺ أن الكسوفَ لا يكون سببهُ موتُ أحدٍ من أهل الأرض، ونَفَى بذلك أن يكون الكسوف معلولاً عن ذلك. وظنوا أن هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ، كما ثبت ذلك في «الصحيح»[1]. فنفى النبيُّ صلى الله عليه وسلم ذلك، وبين أن ذلك من آيات الله التي يخوف بها عباده.

اهتزاز العرش لموت سعد

والتخويف إنما يكون بما يكون سبباً للشر. قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾ [سورة الإسراء: ٥٩]. فلو كان الكسوفُ وجودُه كعَدَمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً لشرّ، وهو خلاف نصِّ الرسول.

الغاسق إذا وقب هو خسوف القمر

وأيضاً في «السنن»[2] أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى القمر وقال لعائشة: «ياعائشة! تعوَّذي بالله من شرّ هذا، فإن هذا هو الغاسِقُ [٢٦٥] إذا وَقَبَ[3]». والاستعاذة إنما تكون مما يحدث عنه شرّ.

تدفع أسباب الشر بالدعاء

وأمر صلى الله عليه وسلم عند انعقاد أسباب الشر بما يدفع مُوجِبَها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلاة، والدعاء، والذكر، والاستغفار، والتوبة، والإحسان بالصدقة والعتاقة. فإن هذه الأعمال الصالحة تُعارض الشرَّ الذي انعقد سببُه، كما في الحديث:

/٢٧٢

/ «إن الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض، فيَعْتَلِجان»[4].

---

(١) أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه بلفظ: «اهتز عرشُ الرحمن لموت سعد بن معاذ». قال الحافظ ابن حجر: قد جاء حديث اهتزاز العرش لسعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر. واهتزازُ العرش: استبشارُه وسروره بقدوم رُوحِ سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن امرىء القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أن سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدراً، واستُشهد مِن سهم أصابه بالخندق، ومناقبه كثيرة.

(٢) هو ما أخرجه الترمذي في التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والنسائي، والحاكم.

(٣) قال الخازن: المراد به القمرُ إذا خُسِف واسودَّ، ومعنى وَقَبَ: دخل في الخسوف.

(٤) هو قطعة من حديث عائشة أخرجه الحاكم في «صحيحه»، ولفظه: «لا يغني حذر عن قدر، =

وهذا كما لو جاء عدوّ فإنه يدفع بالدعاء، وفعل الخير، وبالجهادِ له. وإذا هَجَم البرد يُدفع باتخاذ الدِّفء، فكذلك الأعمالُ الصالحة والدعاء.

وهذا ما اتفق عليه أهلُ الملل وأساطينُ الفلاسفة، حتى يُذْكَر عن بطلميوس أنه قال: «واعلم أن ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات يحلّلُ ما عَقَّدَتْه الأفلاكُ الدائرات».

العادة الجارية في حركات النيّرين

وكسوفُ الشمس إنما يكون وقت استِسْرار القمر آخرَ الشهر، وخسوفُ القمر إنما يكون ليالي الأبدار ـ الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر ـ كما أن الهلال قد يكون ليلة الثلاثين، أو الحادي والثلاثين. هذا الذي أجرى الله به عادتَه في حركات الشمس والقمر.

استحالة اجتماع العيد والكسوف

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلاة العيد، فهذا لم يقله أحد من الصحابة، ولا ذكره أكثرُ العلماء، لا أحمد ولا غيره. ولكن ذكره طائفةٌ من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، تبعاً لما ذكره [٢٦٦] الشافعي، فإنه ـ رضي الله عنه ـ لما تكلم فيما إذا اجتمع صلاتان كيف يصنعُ، وذكر أنه يقدِّم ما يفوت على ما لا يفوتُ، ذَكَر من جملة التقدير صلاة العيد والكسوفِ، طرداً للقاعدة مع إعراضه عن كون ذلك يقع أو لا يقع. كما يقدِّرُ الفقهاء مسائلَ كثيرةً لطرد القياس مع إعراضهم عن وقوع ذلك في الوجود، بل يقدرون ما يعلمون أنه لا يقع عادةً، كعشرين جدّة. وفروع الوصايا. فجاء بعضُ الفقهاء، فأخذ يُكابِر ويقول إن هذا قد يقع[1].

= والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة».
ويعتلجان: أي يتصارعان.

(١) انظر إلى متانة كلام شيخ الإسلام في هذا الموضوع، وقابله بما قال الحافظُ ابن حجر رحمه الله فيه. قال في «الفتح» ج ٢، ص ٤٣٨: وقد فرض الشافعي وقوعَ العيد والكسوف معاً، واعترضه بعضُ من اعتمد على قول أهل الهيئة. وانتدب أصحاب الشافعي لدفع قول المعترض فأصابوا ـ اهـ.

/٢٧٣/ وذكروا عن الواقِدِي[١] أنه قال: «إبراهيم[٢] مات يوم العاشر»، وذلك اليوم كُسِفت الشمس. وهذا كله باطل. والواقدي ليس بحجة بالإجماع إذا أسنَدَ ما ينقله، فكيف إذا كان مقطوعاً؟ وقول القائل: «إنها كسفت يوم العاشر» بمنزلة قوله: «طلع الهلالُ في عشرين من الشهر». لكن هذه[٣] عادة ظاهرة يعرفها

(١) الواقدي: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مولاهم الواقدي المدني، قاضي بغداد، له تصانيف في المغازي وغيرها، وله «كتاب الردة». ضعَّفه أهل الحديث، ووثقوا كاتبه محمد بن سعد صاحب «طبقات الصحابة» الذي يروي عنه. توفي سنة ٢٠٧ هـ.

(٢) إبراهيم: هو ابن النبي ﷺ. ولد بالمدينة من سُرِّيَّته مارية القِبْطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلاً قبل الفِطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: ذكر جمهور أهل السير أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة، فقيل في ربيع الأول، وقيل في رمضان، وقيل في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر، وقيل: في رابعة، وقيل: في رابع عشرة ـ اهـ.

وقال في موضع: جزم الواقديُّ بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليالٍ خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. واتفقوا على أنه ولد في ذي الحجة سنة ثمان ـ اهـ. ثم قال في فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة، لأنهم يزعمون أنه لا يقع في الأوقات المذكورة وقال في «شذرات الذهب»: وكُسفت الشمس يوم مات. ذكر بعضُ الشافعية أن كسوفها يوم مات إبراهيم يردّ على أهل الفلك، لأنه مات في غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وهم يقولون لا تنكسف إلا فيهما. قال اليافعي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فإن العادة المستقرة المستمرّة كسوفُها في اليومين المذكورين ـ اهـ كلام «الشذرات».

قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم بن محمد ﷺ. وإذا لم يتعين كيف يسوغ لهم الردُّ على أهل الهيئة؟ هذا هو التعصب وقول بلا علم الذي يبالغ المصنف في ذمه بحق. وعندنا فصلُ النزاع في هذه المسئلة سهل متيسّر. وذلك أنا نظن أنه يمكن تعيينُ وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط، كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقبَل، فالمطلوب إذاً تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١ ـ ٦٣٢ المسيحي. وقد كلفنا الأستاذَ هري هر برانشنكر بهت (Prof H. P. Bhatt) الفلكي الأحمد آبادي الهندي لحساب الكسوف المرئي بالمدينة في سنة عشر من الهجرة (من ٩ إبريل ٦٣١ إلى ٢٨ مارس ٦٣٢ م). فأخبرنا بنتيجة حسابه أنه وقع يوم الثلاثاء ٢٨ يناير سنة ٦٣٢ م الموافق ٢٩ شوال سنة ١٠ هـ. فإن صَحَّ ذلك تعيَّن تاريخُ كسوف الشمس المرئي بالمدينة الواقع في سنة عشر. وحيثُ إنه كان يومَ ماتَ إبراهيم تعين تاريخُ وفاته وزال النزاعُ بحمد الله، والله أعلم.

(٣) هذه: بالأصل «هذا» فأصلحناه.

الناس كلِّهم، وتلك عادة يعرفها من استقرأها وعَرَف أسبابها ومجاري النيّرين من الناس.

التكلم بلا علم في الشرعيات وفي العقليات، وضَرَرُه

فليس لأحد قطُّ أن يتكلم بلا علم، بل يُحذِّر ممن يتكلم في الشرعيات بلا علم، وفي العقليات بلا علم. فإن قوماً أردوا بزعمهم نصرَ الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة، فكان ما فعلوه مما جرّأ المُلْحِدين أعداءَ الدين عليه، فلا للإسلام نصَرَوا، ولا لأعدائه كَسَروا.

وأقوام يدَّعون أنهم يعرفون العلومَ العقلية وأنها قد تخالف الشريعة، وهم مِن / أجهل الناس بالعقليات [٢٦٧] والشرعيات. وأكثر ما عندهم من العقليات أمورٌ قلدوا من قالها، لو سئلوا[1] عن دليل عقلي يدلُّ عليها لعَجَزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه. ثم من العجائب أنهم يتركون اتباعَ الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحقَّ، ويُعرضون عن تقليدهم، ثم يقلدون في مخالفة ما جاءوا به مَنْ يعلمون هم أنه ليس بمعصوم، وأنه قد يخطىء تارةً ويصيب أخرى. /٢٧٤

وهؤلاء عندهم أمور معلومة من الحسابيات، مثل وقت الكسوف والخسوف، ومثل كريّة الأفلاك، ووجود السحاب من البخار، ونحو ذلك من الأمور الطبيعية والرياضية. فيحتجون بها على من يُظَنُّ أنه من أهل الشرع، فيُسْرِع ذلك المنتسب إلى الشرع بردّ ما يقولونه بجهله، فيكون ردُّ ما قالوه من الحق سبباً لتنفيرهم عما جاء به الرسول من الحق بسبب مُناظرة هذا الجاهل.

مدح الصدق وذم الكذب

والله تعالى أمرنا أن لا نكذِب ولا نكذّب بحق. وإنما مدح سبحانه من يصدُق فيتكلم بعلم ويُصدِّق ما يُقال له من الحق. قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ۚ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة العنكبوت: ٦٨]. ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الزمر: ٣٣][2]. وهاتان صفتان

---

(١) سئلوا: بالأصل «سئل».

(٢) هكذا الآيتان في الأصل، وبيَّنا اسمي السورتين وعددي الآيتين بموجبه من المصحف. وفي سورة الزمر آية هي قبل الآية الثانية ههنا متصلة بها، وهي تماثل كثيراً الآية الأولى من العنكبوت لفظاً=

لنوع واحد، وهو من يجيء بالصدق ويصدّق بالحق إذا جاءه، فهذا [٢٦٨] هو المحمود عند الله. وأما من كَذَب أو كذَّب بما جاءه من الحق فذلك مذمومٌ عند الله تعالى.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ - أي لا تقل ما ليس لك به علم - ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ /٢٧٥ /[سورة الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]. وقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة النجم: ٢٨]. ومثل هذا متعدد في كتاب الله تعالى.

حقيقة ملائكة الله تعالى و «عقول» الفلاسفة

ثم إن حركات الأفلاك وإن كانت من جملة الأسباب فليس الحوادث كلُّها صادرةً عن حركة الفلك. بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أُخَر.

وملائكة الله الذين يدبِّرُ بهم أمرَ السماء والأرض، وهم المُدَبِّراتُ أمْراً والمُقَسِّماتُ أمْراً التي أقسم الله بها في كتابه(١)، ليست هي الكواكبُ عند أحد من سلف الأمّة. وليست الملائكة هي «العقول» و «النفوس» التي تثبتها الفلاسفة المشّاؤن أتباعُ أرسطو ونحوهم، كما قد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، وبُيِّن خطأ من يظن ذلك ويَجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل.

حديث «أول ما خلق الله العقل»

ويقول إن قوله: «أوّلَ ما خلق الله العقل» هو حجة لهم على «العقل الأول»، [٢٦٩] ويسمونه «القلم» ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله: «أوّل ما خلق الله القلم». وقد بسطنا الكلام على ذلك في نحو مجلّد في الكلام على السَّبعينيّة وغيرها، وذكرنا أن

= ومعنى، وهي: ﴿فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾ - الزمر: ٣٢.

(١) هو قوله تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ - النازعات ٥، وقوله تعالى: ﴿فالمقسمات أمراً﴾ - الذاريات: ٤. واقرأ تفسيرها المبصر في «التبيان في أقسام القرآن» لمفسر القرآن العلامة ابن القيم رحمه الله، ط. مصر سنة ١٣٥٢ هـ بتصحيح الأستاذ محمد حامد الفقي، ص ١٣٢ وما بعده، وص ٢٧٨ وما بعده.

حديث العَقْل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كأبي حاتم بن حِبَّان، وأبي جعفر العُقَيلي، وأبي الحسن الدَّارَقُطْني، وأبي الفَرَج بن الجَوْزي، وغيرهم، بل هو موضوع عندهم[١].

/ ومع هذا فلفظه: «أول ما خلق الله العقلَ قال له (أقبل) فأقبَلَ، فقال له: (أدبِر)، فأدبَرَ. فقال (وعزتي! ما خلقتُ خلقاً أكرم عليّ منك، فبك آخُذُ، وبك أُعطي، وبك الثواب، وبك العقاب)». فإن كان الحديث صحيحاً فهو حجة عليهم، لأن معناه أنه خاطب العقلَ في أول أوقات خلقه بهذا الخطاب، وفيه أنه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه. فهذا يدل على أنه خلق قبلَه غيرَه. /٢٧٦

العقل في اللغة عرض من الأعراض

وأيضاً فـ «العقل» في لغة الرسول وأصحابه وأمته عَرَض من الأعراض، يكون مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً كما في قوله: «**لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ**»، و«**لَعَلَّكُم تَعْقِلُونَ**»، و«**لَهُم قُلُوبٌ لاَّ يَعْقِلُونَ بِهَا**»[٢]، ونحو ذلك. وقد يراد به «الغَريزة» التي في الإنسان. قال أحمد بن حنبل، والحارِثُ المُحَاسِبي[٣]، وغيرهما: «إن العقل غريزة».

و «العقل» في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه. فأين هذا من هذا؟ ولهذا قال في الحديث: «فبك آخُذُ، [٢٧٠] وبك أُعطي، وبك الثواب، وبك العقاب»، وهذا يقال في عقل بني آدم.

---

(١) سئل المصنف رحمه الله عن ثلاثة أحاديث، أولها حديث العقل هذا، فأجاب بغاية البسط والشرح في تصنيف مستقل سماه «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة، والقرامطة، والباطنية» وهو المنعوت بـ «السبعينية» طـ. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاته ١٤٣. وقد تقدم كلام المصنف عليه ضمن مبحث «الإمام الغزالي وعلم المنطق»، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١، وذكرنا هنالك نبذاً يسيرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا ههنا.

(٢) (لهم قلوب لا يعقلون بها): هكذا بالأصل، مع أنه لم يرد في التنزيل آية هكذا. بل الذي ورد قوله تعالى **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾** ـ الأعراف: ١٧٩. وفي موضع آخر: **﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾** ـ الحج: ٤٦.

(٣) الحارث المحاسبي: هو الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد المشهور، أبو عبد الله البغدادي، صاحب التصانيف في التصوف والأحوال، وإنما قيل «المحاسبي» لمعرفته بالحساب. قال الذهبي: هو صدوق في نفسه وقد نقموا عليه بعض تصوّفه وتصانيفه. توفي سنة ٢٤٣ هـ.

وهم يزعمون أن أول ما صَدَر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه، وأنه ربُّ جميع العالم، وأن «العقل العاشر» هو ربُّ كلِّ ما تحت فلك القمر، ومنه تنزّلت الكتبُ على الأنبياء.

/٢٧٧ قولهم إنه تعالى لا يعلم الجزئيات

/ وعندهم، إن الله لا يعرف عينَ موسى، ولا عيسى، ولا محمد، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم، فضلاً عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بَدْرٍ، ويوم أُحُدٍ، ويوم الأحْزَاب، وغير ذلك من الأحوال التي يذكرها الله في القرآن، ويُخبر بما كان ويكون من الأمور المعيَّنة الجزئية.

قولهم في النبوة والملائكة وكلام الله

ولهذا كان قولهم في «النبوة» إنها مكتَسَبة، وإنها فيض يفيض على روح النبي إذا استعدَّت نفسُه لذلك، فمن راضَ نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه. وأن الملائكة هي ما يتخيَّل في نفسه من الخيالات النُّورانية؛ وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يَرَاه النائم في منامه.

أخبار الملائكة في القرآن

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملائكة ـ جبريل وغيره ـ في غير موضعٍ عَلِم أن هذا الذي قالوه أشدُّ مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبدِّلين من اليهود والنصارى. فإن الله أخبر عن الملائكة لما جاءوا إلى إبراهيم في صورة البشر أضيافاً، ثم ذهبو إلى لوط، في غير موضع. وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم، وتمثل لها بشراً سوياً. ونَفَخ فيها.

أخبار جبريل في الأحاديث

وكان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دِحْية الكَلْبي[1] غير مرة،

---

(١) دحية الكلبي: هو دحية بن خليفة بن فروة بن فَضَالة الكلبي، صحابي جليل، كان أحسن الناس وجهاً. وأسلم قديماً، وبعثه النبي ﷺ في آخر سنة ست بكتابه إلى هِرَقْل مَلِك الروم. نزل المِزَّة بالشام، ومات في خلافة معاوية (سنة ٤١ ـ ٦٠ هـ). وكان ينزل جبريل في صورته كما قال المصنف رحمه الله، فمنها ما رواه مسلم في «صحيحه» عن أبي عثمان قال: أنبئت أن جبريل عليه السلام أتى نبيَّ الله ﷺ وعنده أم سلمة. قال: فجعل يتحدث. ثم قام، فقال نبي الله ﷺ لأم سلمة: «من هذا؟» أو كما قال. قالت: «هذا دحية» إلخ.

وأتاه مرة في صورة أعرابي[١]. وفي «الصحيحين» [٢٧١] عن عائشة رضي الله عنها، أن الحارث بن هشام قال: «يا رسول الله! كيف يأتيك الوحيُ؟» قال: «يأتيني أحياناً/ في مثل صَلْصَلة الجَرَس، وهو أشدُّه عليّ، فيَفْصِم عني وقد وَعَيْتُ ما قال. وأحياناً يتمثّل لي الملَك رجلاً، فيكلّمني، فأعي ما يقولُ». قالت عائشة: «لقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البَرْد، فيَفْصِم عنه وإن جبينه ليتفَصَّد عرقاً[٢]».

٢٧٨/

إبطال «العقل الفعّال»

وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة التكوير: ١٩ ـ ٢٥]. وأكثر القرّاء يقرءون «بِظَنِينٍ» يعني: بمتَّهم، وقد قرىء «بضَنِين» أي: ببخيل. وزعم بعضُ المتفلسفة أن هذا هو «العقل الفعّال»، لأنه دائم الفيض. فيقال: قد قال: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ ﴾. و «العقل الفعال» لو قُدّر وجودُه فلا تأثير له فيما ثمّ، وإنما تأثيره عندكم فيما تحت فلك القمر. فكيف ولا حقيقةَ له؟

بل ما يدّعونه من «المجرّدات» و «المفارقات» غير «النفس الناطقة» كـ «العقول» و «النفوس» إنما وجودُها في الأذهان، لا في الأعيان، كما بسط الكلام عليها في «الصَّفَدية» وغيرها[٣]. فإن ما يقولونه من «العقليات» في الطبيعيات غالبه صحيح، وكذلك في الحساب المجرّد ـ حساب العدد والمقدار، الكم والكيف ـ فإن هذا كله صحيح، وإنما يغلط الإنسان فيه من نفسه.

---

(١) في صورة أعرابي: ذلك في حديث جبريل المشهور حين سأل عن الإسلام، والإيمان، والإحسان، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة. ومن حديث عمر بن خطاب، ولفظه في مسلم: «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياض الثياب، شديدُ سواد الشَّعَر. لا يُرى عليه أثر السَّفَر، ولا يعرفه منا أحد، إلخ».

(٢) هو ثاني حديث في «صحيح البخاري» من كتاب «كيف كان بدء الوحي»، وفيه «ينزل عليه الوحي».

(٣) كتب هنا بهامش الأصل: «يتلوه الخط العرضي»، لكنه ليس بموجود.

ابن سينا والعُبَيْدِيُّون الإسماعيلية

وأما الإلٰهيات فكلام أرسطو وأصحابه [٢٧٢] فيها قليلٌ جدّاً، ومع قلّته فكثير منه بل أكثره خطأ. ولكن ابن سينا أخذ ما ذكروه وضم إليه أموراً أُخَر من أصول المتكلمين، وأخذ يقول ما ذكره على بعض ألفاظ الشرع. وكان هو وأهلُ/ بيته من الملاحدة الباطنية، أتباع الحاكم[1] وغيره من العُبيديين الإسماعيلية. وأولئك كانوا يستعملون التأويلَ الباطنَ في جميع أمور الشريعة ـ علميّها وعَمَليّها ـ حتى تأوّلوا الصلوات الخمس، وصيامَ شهر رمضان، وحجَّ البيت. لكن كانوا يأمرون بالشريعة لعوامّهم، فإنهم كانوا يتظاهرون بالتشيُّع.

/٢٧٩
كون ابن سينا وأهله من الإسماعيلية

وكانت الرافضة الاثنا عشرية تدَّعي أن الإمامة بعد جعفر في ابنه موسى بن جعفر. فادّعى هؤلاء أنها في ابنه إسمٰعيل بن جعفر، وانتقلت إلى ابنه محمد بن إسمٰعيل. وادّعوا أن ميمون القَداَّح[2] ابنُ محمدٍ هذا، (ابنُ خبرأن) وسَمَّوا محمداً هذا هو «الإمام المخفي». وإنما كان ميمونٌ هذا يعرف بالانتساب إلى باهلة. وقد ذَكَر غير واحد من أهل المعرفة أنه كان يهودياً، وكان من أبناء المجوس، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ابن الطيّب في كتاب «كشف أسرارهم وهتك أستارهم[3]»، وغيره من علماء المسلمين.

كون الميمون القداح يهودياً

---

(١) الحاكم: هو أبو علي المنصور الملقب «الحاكم بأمر الله» بن العزيز بن المعز بن المنصور ابن القاسم بن المهدي صاحب مصر، قتل سنة ٤١١ هـ. ذكر ابن خلكان كيفية قتله بالتفصيل، وذكر ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى بما فيه من العبر في ص ١٤٧، ج ٢، من «مفتاح دار السعادة». تقدم ذكر الحاكم العُبيدي في هذا الكتاب في ص ١٨٣، وعلقنا هناك من سيرته وأحوال العبيديين.

(٢) ميمون القداح: هو جد عُبيد الله المهدي مؤسّس دولة العبيديين. قال ابن خلكان في سيرة عبيد الله: ويقولون أيضاً إن اسمه سعيد، ولقبه عبيد الله، وزوج أمه الحسينُ بن أحمد بن محمد ابن عبد الله بن ميمون القداح، وسمى قَدَّاحاً لأنه كان كَحَّالاً يَقْدَح العين إذا نزل فيها الماءُ.

(٣) تقدم ذكر هذا الكتاب في رد الباطنية للقاضي أبي بكر الباقلاني في ص ١٨٤ وذكر السيوطي في ابتداء كتابه «تاريخ الخلفاء»، قولَ الباقلاني في ميمون القداح، وهو هذا: القداح جد عبيد الله الذي يسمى بالمهدي كان مجوسياً، ودخل عُبيد الله المغربَ وادعى أنه عَلَوي ولم يعرفه أحدٌ من علماء النسب، وسماهم جهلةُ الناس «الفاطميين».

قرامطة البحرين

وأما قَرَامطة البحرين أبو سعيد بن الجَنَّابِي[١] وأصحابه، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح. ولهذا قتلوا الحُجَّاج، وألقوهم في بئر زمزم، وأخذوا الحجَرَ/ الأسود، وبقي عندهم مدة[٢].

/ ٢٨٠

حال العبيديين

بخلاف العُبيدِيّين، فإنهم كانوا يتظاهرون بالإسلام، ويقولون إنهم شِيْعة. فالظاهر عنهم الرفضُ، لكن كان باطنهم الإلحادُ والزندقةُ، كما قال أبو حامد الغزالي في كتاب «المُسْتَظْهِري[٣]»: «ظاهرهم الرفضُ، وباطنهم الكفر المحض». وهذا الذي قاله أبو حامد فيهم هو متَّفق عليه بين علماء المسلمين. وكانوا يأمرون عامّتَهم بالعبادات، وهم على درجات مرتَّبة عندهم، كلما ارتفع درجة غيروا الشريعة عنده، فإذا انتهى أسقطوا عنه الشرائع.

الحسن بن صباح صاحب الألموت

وكان ابن الصَبَّاح[٤] من أتباعهم [٢٧٣] أخذ عن المُسْتَنْصِر[٥] الذي جرى في

---

(١) أبو سعيد بن الجنَّابي: كذا بالأصل «ابن الجنابي». هو الحسن بن بهرام أبو سعيد الجنابي القِرْمِطي صاحب هَجَر، والجنابي نسبة إلى جَنَّابة بلد بالبحرين، كان قصيراً، مجتمع الخلق، أسمر، كريه المنظر، فلذلك قيل له «قِرْمِطي»، ونسبت إليه «القَرَامطة»، ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦. قال الصولي: كان أبو سعيد فقيراً يرفو غِرْبال الدقيق، فخرج إلى البحرين، وانضم إليه طائفة من بقايا الزَّنْج واللصوص حتى تفاقم أمره، وهزم جيوشَ الخليفة مرات. قتله خادمٌ له صِقِلّي في حَمَّام بقَصْره سنة ٣٠١ هـ. وخلفه ابنه أبو طاهر الجنابي القِرْمِطي الذي أخذ الحجر الأسود ـ عن «شذرات الذهب».

(٢) قال في «شذرات الذهب» تحت سنة ٣١٧ هـ: فيها حج بالناس منصور الدَّيلمي، فدخلوا مكة سالمين. فوافاهم يومُ التروية عدو الله أبو طاهر القِرْمِطي (ابن أبي سعيد المذكور)، فقتل الحجيج قتلاً ذريعاً في المسجد وفي فجاج مكة، وقلع بابَ الكعبة، واقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى هَجَر، وبقي بها نيفاً وعشرين سنة ـ اهـ ملخصاً.

(٣) «المستظهري»: للغزالي، تقدم ذكره في ص ١٨٤، تعليق ٣.

(٤) ابن الصبَّاح: قال الشهرستاني في أثناء وصف الباطنية: ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبُّوا هذه الطريقة حين أظهر الحسنُ بن الصباح دعوته، وقصر عن الإلزامات كلمته، واستظهر بالرجال، وتحصَّن بالقلاع. وكان بدء صعوده إلى قَلْعة «ألموت» سنة ٤٨٣ هـ ـ اهـ. قال في «شذرات الذهب» تحت حوادث سنة ٤٩٤ هـ: فيها كثرت الباطنية بالعراق والجبل، وزعيمهم الحسنُ بن صباح، فملكوا القلاع، وقطعوا السبيل، وأهمَّ الناسَ شأنهُم، واستفحل أمرهُم، إلخ. توفي سنة ٥١٨.

(٥) المستنصر: هو أبو تميم معدّ الملقب «المستنصر بالله» بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز=

أيامه فتنةُ البَسَاسِيري[١]. وهو الذي أحدث السكِّين، وأصحابُ الألَموت من أتباعه. والذين كانوا بالشام كسِنَان ونحوه هم من أتباع أولئك. وباطنهُم مركب من مذهب المجوس والفلاسفة. أخذوا عن المجوس الأصلين: النور والظلمة، وأخذوا عن الفلاسفة «العقل» و «النفس»، وعبّروا هم عن ذلك بـ «السابق» و «التالي».

٢٨١/ غرائب للفلاسفة

/ فلما دخل معهم المتفلسفةُ كابن سينا وأمثاله تبيّن لهم أن ما يدّعونه على الرسول من التأويلات مما يعلم بطلان كثير منها بالضرورة، والفيلسوف من حيث هو فيلسوفٌ ليس له غَرَض فيما يعلم أنه باطل، فسلكوا مسلكاً بين مسلك هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين. فالشرائع الظاهرة أقرُّوها ولم يتأوَّلوها، لكن قد يقولون: إن بعضها يسقط عن الخاصّة. ودخل معهم في هذا طائفة من متصوِّفة الفلاسفة، كابن عربي وابن سَبْعين وغيرهما.

تأويل الباطنية اللوح والقلم

وأما العلميات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا: هو «النفس الكلية»؛ والقلم، قالوا: هو «العقل الفعّال»؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التي رآها إبراهيم: إنها «النفس»، و «العقل الفعال»، و «العقل الأول»؛ وتأوّلوا الملائكة، ونحو ذلك.

إنكار ابن سينا البعث والمعاد للأبدان

وأما صفاتُ الربّ، ومَعَادُ الأبدان، وغير ذلك، فمذهب محقّقيهم كابن سينا وأمثاله أنها لا تُتأوّل، وأن ما دلّت عليه ليس ثابتاً في نفس الأمر، ولا يُستفاد منها علم. قالوا: بل المراد منها خطابُ الجمهور بما يخيِّل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلاً لا حقيقة له في نفس الأمر. فإن هذا غايته أن الأنبياء كَذَبوا لمصلحة الجمهور. وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم.

= العُبَيديّ صاحب مصر، ولى سنة ٤٢٧ هـ وتوفي سنة ٤٨٧ هـ، فأقام في الأمر ستين سنة، وجرى في أيامه ما لم يجر في أيام أحد من أهل بيته ـ قاله ابن خلكان، توفي سنة ٥١٨ هـ.

(١) البَسَاسيري: هو أبو الحارث أَرْسَلان بن عبد الله البَسَاسيري التركي، مقدَّم الأتراك ببغداد. وفتنته أنه لما عَظُم أمره وكَبُر شأنه ببغداد خرج على الإمام العباسي القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العُبَيدي ودعا له على منابرها مدة سنة كاملة، حتى جاء السلطان طُغْرُلْ بَك السَّلْجوقي فقتله، وعاد القائم إلى بغداد، وكان ذلك سنة ٤٥١ هـ. والبَسَاسيري نسبة إلى بلدة بفارس يقال له «بَسَا» التي كان منها سيده، على غير قياس.

وهم يعظّمون شرائعَ الأنبياء العَمَلية. وأما العِلْمية فعندهم العلم في ذلك بما يقوله [٢٧٤] الفلاسفة. وأما الأنبياء فلا يُستفاد من جهتهم علم بذلك.

ثم منهم من يقول: النبي أعظم من الفيلسوف، فيقولون: النبي كان في الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة، لكن خاصّته التخييلُ وإن كان كَذِباً في الحقيقة لمصلحة الجمهور. ومنهم من يقول: بل الفيلسوفُ أعظم من النبي، والنبي قد لا يكون عارفاً في الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز وحقيقةِ الأمر في المعاد، لكن هو حاذق في وَضْع الشرائع العملية.

وكثير من ملاحدة المتصوفة كابن عربي، وابن سَبْعين، والقُوْنَوِي[١]، / والتِّلِمْساني[٢]. وغيرهم، يوافقونهم في أصولهم، لكن يغيِّرون العبارات فيعبّرون بالعبارات الإسلامية عما هو قولهم. وفي «الكُتُب المَضْنون بها على غير أهلها[٣]»، وغيرها من كتب مصنفيها قطعةٌ من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عربي وأمثاله من ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثُر كلام علماء المسلمين في مصنفيها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لِمَا رأى ما فيها من المصائب العظيمة. وآخَرون يقولون: بل رجع عن ذلك وخُتم له بالاشتغال بالبخاري ومسلم، كما قد ذُكر ذلك في سيرته.

مصنف «المضنون به على غير أهله» / ٢٨٢

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوّزون أن يكون الرجل

---

(١) القونوي: هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي الشافعي، صاحب التصانيف في التصوف ـ تزوج أمه الشيخ محيي الدين بن العربي، ورباه، واهتم به. جمع بين العلوم الشرعية وعلوم التصوف. من تصانيفه «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ط. بحيدر آباد، الهند، سنة ١٣١٠ هـ، توفي سنة ٦٧٣ هـ.

(٢) التلمساني: هو عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية. قال المناوي: أثنى عليه ابن سبعين، وفضله على شيخه القونوي. والعفيف هذا من عظماء الطائفة القائلين بالوَحْدة المطلقة. وقال غيره: له عدة تصانيف، منها «شرح أسماء الله الحسنى»، و «شرح مواقف النفرى» في التصوف، و «شرح الفصوص»، وله «ديوان شعر». توفي سنة ٦٩٠ هـ ـ عن «شذرات الذهب». وقد تقدم ترجمتا ابن عربي وابن سبعين في ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٣) الكتب المضنون بها على غير أهلها: قد تكرر ذكرها في الكتاب. انظر ص ١٤٤ وص ٢٣٩.

منهم من لا يقول بوجوب الإسلام

يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا التهوّد والتنصّر والشرك محرّماً، لكن قد يرجّحون شريعة الإسلام على غيرها.

وإذا جاء المريدُ إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يديك، يقول له: «على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟» فإذا قال له المريد: «اليهود والنصارى أَمَا هُم كُفَّار؟» يقول: «لا، ولكن المسلمون خير منهم». وهذا من جنس جُهّال التَّتَر أوَّلَ ما أسلموا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيرُه جائزاً لا يُوالُون عليه ويُعادُون عليه.

من يرى الملل بمنزلة مذاهب الأئمة

[٢٧٥] وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود. يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عندهم أن/ ينتقل من هذه الملة إلى تلك، إما لرُجحانها عنده في الدين، وإما لمصلحةِ دُنياه، كما ينتقل الإنسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك.

/٢٨٣

أرسطو ومشركوا اليونان

وأما أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب. وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم. وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلاث مئة سنة، وكان وزير الإسكندر بن فِيلِبس المَقْدُوني الذي تؤرِّخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلى أرض الفُرس[1] واستولى عليها.

وطائفة من الناس أنه كان وزير الإسكندر ذى القَرْنين المذكورِ في القرآن، وهذا جهلٌ. فإن ذا القرنين كان مقدَّماً على أرسطو بمدة عظيمة، وكان مسلماً يعبد الله وحده، لم يكن مشركاً بخلاف المَقْدُوني. وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب، وبنى سدَّ

---

(١) الفرس: في الأصل «القدس»، وكذلك فيما تقدم من أحواله كما طبع على ص ٢٢٩، س ١٠، وهو ظاهر التصحيف من «الفرس». وقد طبع صحيحاً في «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، ج ١، ص ١٢٠، س ٩، حيث قال «وإنما وصل إلى بلاد الفرس».

يأجوجَ ومأجوجَ كما ذكر الله في كتابه، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا، ولا وصل إلى السدِّ.

وآخر ملوكهم كان بَطْلَمِيُوس[١] صاحب «المِجِسْطي»، وبعده صاروا نصارى.

عبادة الكواكب

وكانت اليونان والروم مشركين كما ذُكر، يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ويبنون لها هَيَاكِلَ في الأرض، ويصوّرون لها أصناماً يجعلون لها طَلَاسِم، من جنس شرك النُّمْرُود بن كَنْعَان[٢] وقومه الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليلُ ـ صلوات الله/ ٢٨٤/ وسلامه عليه.

الأصنام التي على صورة النمرود

وبقايا هذا الشرك في بلاد الشرق ـ في بلاد الخَطَا والتُّرك. يصنعون الأصنام على صورة النمرود، ويكون الصنم كبيراً جداً، ويعلقون السُّبَح في أعناقهم، ويسبّحون باسم [٢٧٦] النمرود، ويَشْتُمون إبراهيم الخليل.

نكت غريبة

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة تسع وتسعين وست مئة بعضُ هؤلاء. وهو يجمع بين أن يصلي الصلوات الخمس وبين أن يسبّح باسم نمرود. وهذا أيضاً مذهبُ كثير من هؤلاء المتفلسفة وعلمائهم وعُبَّادهم يصلون الصلوات الخمس ويعبدون الشمس والقمر أو غيرهما من الكواكب. ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام، ومصر، والعراق، وغير ذلك.

وسبب ذلك أنه يحصل لهم أحياناً من جنس ما يَظهر للمشركين الذين كانوا يعبدون الكواكب والأصنام. فإنه كانت الشياطينُ تدخل في الصنم وتكلِّم عابديه، فتُخبرهم بأمور مُكاشفةً لهم، وتأمرهم بأمور يطلبون منهم قضاء حوائجهم.

---

(١) قد تقدم ذكره كما هنا تماماً، مع تحقيقنا عن شخصية «بطلميوس»، والتفريق بين البطالسة ملوك اليونان وبطلميوس الحكيم الفلكي صاحب «المجسطي» بكل البسط في ص ٢٢٥.

(٢) النمرود بن كنعان: قال ابن كثير في «تاريخه»: هو ملك بابل، واسمه النمرود بن كنعان بن كُوش ابن سام بن نوح، قاله مجاهد. وكان أحد ملوك الدنيا. وذكروا أن نمرود هذا استمر في ملكه أربع مئة سنة ـ اهـ. وهو الذي قال الله تعالى فيه ﴿فبُهت الذي كفر﴾ وذلك عند مناظرته مع خليل الله في ادعائه الربوبية ـ [البقرة: ٢٥٨].

مع كل صنم شيطان

قال الله تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾﴾ [سورة النساء: ١١٧]. قال ابن عباس: كان في كل صنم شيطانٌ يتراأى للسَّدَنة، فيكلّمهم. وقال أبيُّ بن كعْبٍ: مع كل صنم جِنِّيَّة.

كسر الأوثان التي كانت حول الكعبة

ولهذا لما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم خالِدَ بن الوليد إلى العُزَّى ـ وكانت العُزَّى عند عرفات ـ خرجت منها عجوزٌ ناشرةً شَعْرها. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «هذه شيطانة العُزَّى، وقد يئست العُزَّى أن تُعبَدَ بأرض العرب»(١). وكان خالد يقول: «يا عُزَّى! كفرانَكِ، لا سبحانَكِ إني رأيتُ الله قد أهانَكِ». وأما اللاّتُ فكانت عند الطائف. وَمنَاةُ الثالثة الأخرى كانت حذوَ قُدَيْد بالساحل.

/٢٨٥

الطواغيت الثلاثة كانت العرب تعبدها

/ فإن المدائن التي للمشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة: مكة، والمدينة، والطائف. وكان لكل أهل مدينة طاغوت من هذه الثلاثة. ولهذا خصّصها سبحانه بالذكر في قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ ـ أي قسمة جائرة ـ ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [سورة النجم: ١٩ ـ ٢٣]. فإنهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشُركاءَ إناثاً، فقال: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾.

أصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك [٢٧٧] في بني آدم أكثره عن أصلين:

تعظيم القبور

أولهما: تعظيم قبور الصالحين، وتصويرُ تماثيلهم للتبرك بها. وهذا أول الأسباب التي بها ابتدع الآدميّون الشركَ. وهو شرك قوم نوح. قال ابن عباس: كان بين آدم ونوح عشرة قُرون كلهم على الإسلام. وقد ثبت في «الصحيح» عن النبي ﷺ أن نوحاً

---

(١) قد ذكر أهل التفسير والسير قصة كسر الأصنام، وذلك متصلاً بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان. انظر شرحه في «زاد المعاد» و «السيرة لابن هشام» و «تفسير ابن كثير». وقد أورد الحافظ ابن كثير حديث أبي الطفيل الذي أخرجه النسائي في قصة كسر العزَّى بتمامه.

أولُ رسولٍ بُعث إلى أهل الأرض[١]. ولهذا لم يذكر الله في القرآن قبله رسولاً. فإن الشرك إنما ظهر في زمانه.

أول عبادة الأصنام

وقد ذكر البخاري في «صحيحه» عن ابن عباس، وذكره أهل التفسير والسير عن غير واحد من السلف، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة نوح: ٢٣]. أن هؤلاء كانوا قوماً صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عَكَفوا على قبورهم، ثم صوّروا تماثيلهم. وأن هذه الأصنام صارت إلى العرب. وذكر ابنُ عباس قبائلَ العرب التي كانت فيهم مثل هذه الأصنام[٢].

/٢٨٦ عبادة الكواكب

/ والسبب الثاني: عبادةُ الكواكب. فكانوا يصنعون للأصنام طلاسمَ للكواكب، ويتحرَّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطِّلَّسْم، ويصنعونه من مادّة تناسب ما يرونه من طبيعة ذلك الكوكب، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر. فتأتي الشياطين، فتكلمهم، وتقضي بعضَ حوائجهم. ويسمونها «روحانية الكواكب»، وهي الشيطان أو الشيطانة التي تُضِلّهم.

كتاب السر المكتوم

والكتاب الذي صنفه بعضُ الناس وسماه «السرّ المكتوم في السِّحر ومُخاطبة النجوم[٣]»، فإن هذا كان شركَ الكَلْدَانيين والكشدانيين. وهم الذين بُعث إليهم

---

(١) ذلك في حديث الشفاعة عن أبي هريرة أخرجه الشيخان، وفيه: فيأتون نوحاً، فيقولون: «يا نوح! أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، إلخ».

(٢) قد تكلم العلامة ابن القيم رحمه الله في مسئلة الفتنة بالقبور بغاية البسط في كتابه «إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان» طـ. مصر سنة ١٣٢٠ هـ، ص ٩٧ ـ ١١٨. وهو بحث جليل في غاية الإفادة.

(٣) بهامش الأصل: «كتاب السر المكتوم نسبه المصنف في بعض كتبه إلى الرازي». قال في «كشف الظنون»: «السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر (و) النجوم» للإمام فخر الدين محمود بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. قيل إنه مختلق عليه، فلم يصح أنه له. وقد رأيت في كتابٍ أنه للحرالى أبي الحسن علي بن أحمد المغربي. قال الذهبي في «الميزان»: إن له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح. قال التاج السبكي في هامشه: هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنه له، وقيل إنه مختلق عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فيلتأمله من يُحسن السحر ـ اهـ. وعليه رد للشيخ زين الدين سُرَيجا بن محمد المَلَطي المتوفى سنة ٧٨٨، وسماه «انقضاض البازي في انفضاض الرازي» ـ انتهى كلام صاحب «كشف الظنون».

الخليل ـ صلوات الله عليه[١]. وهذا أعظم أنواع السحر. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه أبو داود وغيره: «مَنْ اقتبس شُعبةً مِن النجوم فقد اقتَبَس شعبةً من السِّحر، زادَ ما زادَ[٢]». وقد رأيتُه وبينتُ ما فيه من الفساد، فإن فيه ضلالاً كثيراً.

٢٨٧/ مؤلفات في النجوم

[٢٧٨] ولهذا صنّف تِنْكُلُوشا البابلي[٣] كتابَه في «درجات الفلَكَ». وكذلك/ شركُ الهند وسحرهم من هذا[٤]، مثل كتاب طِمْطِم الهندي[٥]. وكذلك أبو مَعْشَر البَلْخِي[٦] له كتاب سماه «مصحف القمر». وكذلك ثابت بن قُرَّة الحرّاني[٧] صاحبُ الزِّيج.

---

(١) قال الحافظ ابن كثير في «تاريخه» في قصة إبراهيم الخليل: وهذا يدل على أنه لم يولد بحران، وإنما مولده بأرض الكَلْدانيين، وهي أرضُ بابل وما والاها. ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكَنْعانيين، وهي بلاد بيت المقدس. فأقاموا بحران، وهي أرض الكشدانيين في ذلك الزمان.

(٢) أخرجه أبو داود في الطب من حديث ابن عباس ولفظه «من اقتبس علماً من النجوم، إلخ». وأخرجه أيضاً أحمد، وابن ماجه. قال السِّندي: قوله «وزاد ما زاد»، أي: زاد من السحر ما زاد من النجوم.

(٣) تنكلوشا: قال في «أخبار الحكماء»: تينكلوش البابلي، وربما قيل «تنكلوشا»، والأول أصح. هذا أحد السبعة العلماء الذين رَدّ إليهم الضحاك البيوتَ السبعةَ التي بُنيت على أسماء الكواكب السبعة، وقد كان عالماً في علماء بابل، وله تصنيف، وهو «كتاب الوجوه والحدود»، كتاب مشهور بين أيدي الناس موجود ـ اهـ. وقال في «كشف الظنون»: «دَرَجُ الفَلَك» في الأحكام لتنكلوشا.

(٤) في الأصل: «وسحرهم منه من هذا» بزيادة «منه» ولعله زائد.

(٥) طمطم الهندي: لم نعثر على أحواله، وقد ذكر في الكشف «كتاب طمطم الهندي» فقط في حرف ك.

(٦) أبو معشر البلخي: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخي المنجم المشهور، إمام وقته في فنه، صاحب التصانيف في علم النِّجامة، منها كتاب المدخل، وكتاب الزيج، وكتاب الألوف، وغيرها، توفي سنة ٢٧٢ هـ. قد ذكر صاحب «أخبار الحكماء» له مؤلفات عديدة ليس فيها «مصحف القمر» وقال في «كشف الظنون»: «مصحف القمر» لِهرْمِس الحكيم، وهو خواص وطِلَّسْمات باعتبار حلول القمر وسَيره في المنازل.

(٧) ثابت بن قُرة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن مالاجريوس أبو الحسن، الحاسب الحكيم الحراني، من أهل حران انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومَهَر فيها، وبرع في الطب، وكان الغالبُ عليه الفلسفة، وله مقدار عشرين تأليفاً، وكان صابئي=

حَرَّان دار الصّابئة

مولد إبراهيم الخليل

فإن حرَّان[١] كانت دارَ هؤلاء الصابئة. وفيها وُلد إبراهيم، أو انتقل إليها من العراق، على اختلاف القولين.

الهياكل التي بحران

وكان بها هيكل «العلة الأولى»، هيكل «العقل الأول»، هيكل «النفس الكلية»، هيكل زُحَل، هيكل المُشْتَري، هيكل المِرِّيخ[٢]، هيكل الشمس. وكذلك الزُّهَرة، وعُطَارِد، والقمَر.

وكان هذا دينَهم قبل ظهور النصرانية فيهم. ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابئة المشركين حتى جاء الإسلام. ولم يزل بها الصابئةُ والفلاسفةُ في دولة الإسلام إلى آخر وقت. ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها أطبّاءَ وكُتَّاباً، وبعضهم لم يُسْلم.

ولما قدم الفارَابيُّ[٣] حَرَّان في أثناء المئة الرابعة دخل عليهم، وتعلَّم منهم، وأخذ / عنهم ما أخذ من المتفلسفة. وكان ثابت بن قُرَّة قد شرح كلام أرسطو في الإلٰهيات، وقد رأيتُه وبينتُ بعض ما فيه من الفساد. فإن فيه ضلالاً كثيراً. /٢٨٨

دين أهل دمشق

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية. وكانوا يصلّون إلى

= النحلة، توفي سنة ٢٨٨ هـ.

(١) حران: هي مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تيمية أسرة المصنف رحمه الله تعالى. ذكر ابن جرير الطبري في «تاريخه» أن هاران عم إبراهيم الخليل عليه السلام عَمَّرها، فسميت باسمه وقيل: «هاران». ثم إنها عربت فقيل «حران» والنسبة إليها «حراني». ـ عن «شذرات الذهب» بتصرف نقلاً عن ابن خلكان.

(٢) هيكل المريخ: في الأصل «هيكل بهرام المريخ».

(٣) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طَرْخان بن أوزلغ الفارابي التركي الحكيم المشهور الملقب «المعلم الثاني»، أكبر فلاسفة المسلمين، صاحب التصانيف في الحكمة، والمنطق والموسيقى، أخذ المنطق عن أبي بشر متى بن يونس الحكيم ببغداد، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يُوحَنّا بن جيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً، توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ.

القُطْب الشمالي. ولهذا توجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبلةٌ إلى القطب الشمالي. وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبلةٌ إلى القطب الشمالي كان لهؤلاء.

الصابئة نوعان

فإن الصابئة نوعان: صابئة حُنَفاء موحِّدون، وصابئة مشركون. فالأولون هم الذين أثنى الله عليهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [سورة البقرة: ٦٢]. فأثنى على من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الملل الأربع: المؤمنين، واليهود، والنصارى، والصابئين.

فهؤلاء كانوا يَدِينون بالتوراة قبل النسخ [٢٧٩] والتبديل. وكذلك الذين دانوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل. والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملّة إبراهيم إمامِ الحُنَفاء ـ صلى الله عليه وصلى الله على محمد وعلى آل محمد كما صلى على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنه حميد مجيد ـ قبلَ نزول التوراة والإنجيل.

وهذا بخلاف المجوس والمشركين، فإنه ليس فيهم مؤمنٌ. فلهذا قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [سورة الحج: ١٧]. فذكر الملل الستَّ هؤلاء، وأخبر أنه يَفْصِل بينهم يوم القيامة. لم يذكر في الستِّ من كان مؤمناً، وإنما ذكر ذلك في الأربعة فقط.

٢٨٩/ / ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين. والفلاسفة المشركون مِن هؤلاء المشركين. وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً، ويؤمنون بأن الله مُحدِث لهذا العالم ويُقِرُّون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم.

أول من ظهر عنه القول بقدم العالم

ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرّون بحدوث هذا العالم، كما كان المشركون من العرب تُقرّ بحدوثه، وكذلك المشركون مِن الهند. وقد ذَكَر أهلُ المقالات أن أولَ من ظهر عنه القول بقِدَمه مِن هؤلاء الفلاسفة المشركين هو أرسطو.

قُسْطُنْطِين أول ملك أظهر دين النصارى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حرّان، وفيهم هَيْلاَنَة الحرّانية الفُنْدُقانيّة[١]، فهواها ملك الروم أبو قُسْطُنْطِين، فتزوّجها، فولدت له قُسْطُنْطِين، فنصّرت ابنها قسطنطين. وهو الذي أظهر دين النصارى، وبنى القُسْطُنْطِينية. وفي زمنه ابتدع النصارى هذه «الأمانة» التي اتفقت عليها طوائفهُم اليوم، فإنه اتفق عليها ثلاث مئة وبضعة عشر من علمائهم وعُبّادهم.

ابتداع النصارى الصلاة إلى الشرق

وقالوا: وهو الذي ابتدع الصلاة إلى الشرق. وإلا فلم يُصلّ قطُّ أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق. ولم يَشْرَع الله مكاناً يصلَّي [٢٨٠] إليه إلا الكعبة.

كون الكعبة قبلة الأنبياء جميعا

والأنبياء ـ الخليل ومَنْ قبله ـ إنما كانوا يصلّون إلى الكعبة. وموسى صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلي إلى بيت المقدس. بل قالوا: إنه كان يَنْصِب قُبَّةَ العَهْدِ إلى / العرب ويصلي إليها في التِّيه. فلما فتح يُوشَعُ بيتَ المقدس بعد موت موسى نَصَب القُبَّة على الصخرة، فكانوا يصلّون إليها. فلما خَرِب بيتُ المقدس وذهبت القبة صارت اليهودُ يصلون إلى الصخرة، لأنه موضعُ القبة. والسامِرَة يصلون إلى جبل هناك. قالوا: لأنه كان عليه التابوتُ.

/٢٩٠

كون النصرانية مركبة من دين الأنبياء ودين المشركين

ولما رأى علماء النصارى وعبّادُهم أن الروم واليونان مشركون، واستصعبوا نقلَهم إلى التوحيد المحض، وضعوا لهم ديناً مركّباً من دين الأنبياء ودين المشركين. فكان

---

(١) هيلانة: (St. Helena) سنة ٢٤٨ ـ ٣٢٨ م. قال المصنف في «الجواب الصحيح»، ج ٣، ص ١٥ وما بعده، حكاية عن سعيد بن البطريق، بطريك الإسكندرية: وملك على بزنطية وما والاها قُسْطُس أبو قُسْطُنطين... فخرج قسطس إلى ناحية الجزيرة والرُّها... فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد تنصَّرت على يدي أسقُفّ الرها... فخطبها قسطس من أبيها، فزوَّجه إياها... وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine The Great) سنة ٢٧٢ ـ ٣٣٧ م... وملك قسطنطين سنة ٣٠٦ ـ ٣٣٧... وتنصر في اثني عشرة سنة من ملكه... وفي خمس عشرة سنة من رياسته كان المجمع بمدينة نِيقية الذي رُتّبت فيه «الأمانة الأرثذكسية» (Greek Orthodox Church): ـ انتهى ملخصاً، والسنون عن المصادر الأفرنجية.

أولئك اليونان والروم يتخذون الأصنام المجسَّدة التي لها ظِل، فاتخذ النصارى الصورَ المرقومة في الحيطان والسُّقوف التي لا ظِلَّ لها. وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر، فصارت النصارى يسجدون إليها، وجعلوا السجود إليها بدلاً من السجود لها.

فضل محمّد صلى الله عليه وسلم إمام التوحيد وأمّته على من تقدم

ولهذا لما بَعَث الله خاتم المرسلين وأفضلَ النبيين محمداً صلى الله عليه وسلم، إمامَ التوحيد الذي بعث الله به الرسل قبله، وأظهره، وخَلَّصه من شوائب الشرك، فظهر التوحيد بسببه ظهوراً، فَضَّله الله به، وفَضَّل به أمَّته على سائر مَنْ تقدَّم.

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فإن الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين، مؤمنين، موحّدين. لم يكن قطُّ دين يقبله الله غيرَ الإسلام. وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿ وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [سورة الزخرف: ٤٥]. وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ[٢٨١] رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [سورة النحل: ٣٦].

وفي «الصحيحين» عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إنا معشرَ الأنبياء دينُنا واحد، وإن أولى الناس بابن مريم لأنا، إنه ليس بيني وبينه نبي[1]». وقد أخبر/ الله في القرآن عن جميع الأنبياء وأممهم ـ من نوح إلى الحَوَاريين ـ أنهم كانوا مسلمين مؤمنين، كما قد بُسط في موضع آخر. /٢٩١

أولوا العزم خمسة

وقد قال تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا

(١) هو من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، ولفظه: «أنا أولى الناس بابن مريم، والأنبياء أولادُ عَلاَّت، ليس بيني وبينه نبي». وفي رواية «أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوةٌ لِعَلاَّت، أمهاتهم شتىً ودينهُم واحد». وأخرجه أيضاً مسلم، وأحمد، وأبو داود.

بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ﴾ [سورة الشورى: ١٣]. فأمر الرسل أن يُقيموا الدينَ ولا يتفرَّقوا فيه. وهؤلاء الخمسة هم أولوا العَزْم، وذكرهم الله في آيتين من كتابه: هذه السورة، وفي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ۝٧﴾ [سورة الأحزاب: ٧].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًاۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝٥١ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢ فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًاۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٥٣﴾ [سورة المؤمنون: ٥١ ـ ٥٣].

وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًاۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٣٢﴾ [سورة الروم: ٣٠ ـ ٣٢].

وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ فاختلفوا ـ كما قال في يونس: ١٩ ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ [٢٨٢] لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ /لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢١٣﴾ [البقرة: ٢١٣]. /٢٩٢

فالرسلُ ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ أولهم وآخرهم بُعثوا بدين الإسلام، وهو عبادة الله وحده لا شريك له. يُعْبَد في كل وقت بما أَمَر أن يُعْبَدَ به في ذلك الوقت. فالصلاة إلى بيت المقدس كان لَمَّا أمر الله به من دين الإسلام. ثم لما نهى عنه وأمَرَ بالصلاة إلى الكعبة صارت الصلاة إلى الكعبة من دين الإسلام دون الصلاة إلى الصخرة[1].

---

(١) أخرج الطبري وغيره من طريق علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال: لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة ـ واليهودُ أكثر أهلها يستقبلون بيتَ المقدس ـ أمره الله أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهودُ، فاستقبلها سبعة عشر شهراً. وكان رسول الله ﷺ يحب أن يستقبل قبلة إبراهيم، فكان يدعو وينظر إلى السماء، فنزلت: **﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾**. وأخرجه البخاري من=

حقيقة الدين عبادة الله وحده

فتنوُّعُ شرائع الأنبياء كتنوُّع الشريعة الواحدة. ولهذا قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [سورة المائدة: ٤٨]. فالشِّرْعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق والسبيل. فالشِّرعة كالباب الذي يدخل منه، والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه. والمقصود هو حقيقة الدين بأن يعبد الله وحده لا شريك له. وهذه الحقيقة الدينية التي اتفق عليها الرسلُ هي دين الله الذي لا يُقبل من أحد غيرُه. والشرك الذي حرَّمه على ألسن رسله: أن يعبد مع الله غيره.

المعطلة شر الكفار

ومن لم يعبد الله أصلاً، كفرعون ونحوه، ممن قال الله فيهم: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [سورة غافر: ٦٠]، فهؤلاء معطلة، وهم شَرُّ الكفار. ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله، كما قال تعالى في قوم فرعون: ﴿ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧]. فقال غير واحد من السلف: كان له آلهة يعبدها.

الشرك في عبادة الله /٢٩٣

ومَنْ عبد مع الله إلٰهاً آخر فهو مشرك الشركَ الأكبر الذي لا يغفره [٢٨٣] الله، وإن / كان مع ذلك يعتقد أن الله وحده خلق العالم. وهذا كان شركَ العرب، كما أخبر الله عنهم في غير موضعٍ من القرآن أنهم كانوا يقولون إن الله خلق العالم، ولكن كانوا يتخذون الآلهة شُفَعاء يشفعون لهم يتقرَّبون بهم إلى الله، كما قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة الزمر: ٣٨ ـ ولقمان: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس: ١٨]. وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [سورة الزمر: ٣]. وبسطُ هذا له موضع آخر.

كون الحوادث لها أسباب

والمقصود هنا أن الحوادث كان لها أسباب، وإن كانت حركات الفلك من جملة الأسباب.

= حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

فصل

«القياس» مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات

فصورة القياس لا تدفع صحَّتُها. لكن يبيّن أنه لا يستفاد به علمٌ بالموجودات، كما أن اشتراطهم للمقدِّمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل. فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات. بل ما يحصل به قد يحصل بدونه، وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به.

فنقول: إن صورة «القياس» إذا كانت موادُّه معلومةً فلا ريب أنه يفيد اليقين. وإذا قيل: كل ا: ب، وكل ب: ج، وكانت المقدمتان معلومتين، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل ا: ج. وهذا لا نزاع فيه.

فصورة «القياس» لا يتكلّم على صحّتها. فإن ذلك ظاهر، سواء في ذلك «الاقتراني» المؤلَّف من الحمليات الذي هو قياس «التداخل»، و «الاستثنائي» المؤلَّف / من الشرطيات المتصلة والمنفصلة الذي هو «التلازم» و «التقسيم». /٢٩٤

وكذلك ما ذكروه من أن «الشكل الأول» من «الاقتراني» يفيد المطالب الأربعة ـ النتائج الأربعة: الموجَبة، والسالبة، والجزئية، والكلية؛ وأن «الثاني» يفيد السالبة الكلية والجزئية؛ وأن «الثالث» يفيد الجزئية ـ سالبة كانت أو موجَبة.

التلازم

وفي «التلازم» استثناءُ عينِ المقدَّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. [٢٨٤] وهو قول نظار المسلمين: «وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم». بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سمّيت «براهين» أو «أقيسة» أو غير ذلك. فإن كل ما يستدل به على غيره فإنه مستلزم له؛ فيلزم من تحقق الملزوم، الذي هو الدليل، تحقُّقُ اللازم، الذي هو المطلوبُ، المدلولُ عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذي هو المدلول[1] عليه، انتفاءُ الملزوم، الذي هو الدليل.

---

(١) المدلول عليه: في الأصل «مدلول عليه».

ولهذا كان مَنْ عَرَف أن المدَّعى باطل عَلم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح، فإنه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذي هو المطلوبُ حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً، وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها.

ولهذا كان الدليل الذي يصوَّر بصورة القياس «الاقتراني» يصور أيضاً بصورة «الاستثنائي»، ويصور بصور أخرى غير ما ذكروه من الألفاظ وترتيبها. والمقصود هنا الكلام على ما ذكروه كما ذكرنا الكلام على «الشرطي المتصل».

التقسيم

و «التقسيم» قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ، كما يقال: العدد إما شفع وإما وتر. وهما في معنى النقيضَين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلوّ، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان، كما يقال: هذا إما أسود وإما أحمر، وقد يخلو منهما.

/٢٩٥
مانعة الخلو

/ وقد يكون مانعاً من الخلوّ دون الجمع، كعدم المشروط ووجود الشرط. والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدمُ الحكم، سواء عُرف ذلك بالشرع، أو بالعقل. مثل كون الطهارة شرطاً في الصلاة، والحياةِ شرطاً في العلم. ليس المراد ما يسميه النحاة شرطاً كالجملة الشرطية المعلَّقة بـ «إن» وأخواتها، فإن هذا في المعنى سبب لوجود الجزاء. ولفظ «الشرط» يقال على هذا وهذا بالاشتراك.

ومن جعل لفظ «الشرط» ينقسم إلى الثلاثة فقد غلط. فإنه قد يجتمع عدمُ المشروط ووجودُ الشرط، إذ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط. ولكن لا يرتفعان جميعاً، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط، لأنه حينئذ يعدم الشرط ويوجَد المشروط، وهذا لا يكون. كما إذا قيل: هذا غَرِق بغير ماء، أو صحّت صلاته بغير وضوء، أو وجب رَجْمه بغير زناء. فيقال: هذا إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق، وإما أن يكون متطهّراً وإما أن لا تصح صلاته، وإما أن يكون زانياً وإما أن لا يجوز رجمه.

وكذلك لو قيل: ليس في الوجود «واجب» ولا «ممكن»، ولا «قديم» ولا

«محدَث»، فقيل: لا بد في الوجود من «واجب» أو «ممكن»، أو «قديم» أو «محدَث»، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وكذلك إذا قيل: الوجود إما قائم بنفسه كـ«الجسم»، وإما قائم بغيره كـ«العَرَض»، فهذان لا يرتفعان وقد يجتمعان. فكل ما لا يخلو الوجود عنها مع إمكان اجتماعهما، أو لا يخلو بعضُ الأنواع عنهما مع إمكان اجتماعهما، فهو من هذا الباب. كما إذا قيل: الوارث بطريق الأصالة إما أن يرث بفرض وإما أن يرث بتعصيب، وقد يجتمع في الشخص الواحد أن يكون ذا فرض وَعَصَبة، كالزوج إذا كان ابن عم، أو معتَقاً.

فالشرطي المتصل هو من «التلازُم»، والمنفصل هو في الثاني كما في الضدين والنقيضين. وهذه الصورة ـ صورة «التقسيم» الذي هو الشرطي المنفصل ـ هي/ أيضاً تعود إلى اللزوم، فإنه يلزم من وجود أحد الضدين عدمُ الآخَر، وهذه مانعة الجمع. ويلزم من عدم أحدهما وجود الآخر، وهذه مانعة الخلو. ويلزم من وجود أحدهما عدمُ الآخر، ومن عدمِه وجودُه. وهذه مانعة الجمع والخلوّ.

/٢٩٦

مانعة الجمع والخلو

فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلولَ. ويمكن تصويرُ ذلك بصور متعددة مما ذكروه ومما لم يذكروه.

حصرهم البرهان في ستة أشكال

فهم يقولون: «البرهان» ينحصر في «الاقتراني» و «الاستثنائي». وإن «الاقتراني» ينحصر في أربعة أشكال، و «الاستثنائي» ينحصر في «الشرطي المتصل» و «الشرطي المنفصل». فيعود إلى ستة أشكال. وجمهورهم لا يذكرون «الشكل الرابع» من «الاقترانيات» لبُعْده عن الطَّبع. وحَصَروها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حدّ أوسط. ثم الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى، فهو «الشكل الأول» المنتج للمطالب الأربعة. وإن كان موضوعاً فيهما فهو «الثاني» المنتج للسَّلبيات. وإن كان محمولاً فيهما فهو «الثالث» المنتِج للإيجابيات. وإن كان محمولاً في الكبرى[1]، موضوعاً في الصغرى، عكسَ «الأول»، فهو «الرابع»،

---

(١) في الأصل «الصغرى».

وهو أبعدها عن الطبع. وأكثرهم لا يذكرونه، فيجعلون الأشكال خمسة: هذه الثلاثة مع «الاستثنائي» ـ الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل.

لا تنحصر الأشكال في ستة

فهذه الأشكال إذا قُدّر إفادتُها فهي صور من صور الأدلة، لا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصويرُ الدليل في مقدمين. بل هذا الحصر خطأ في النفي والإثبات. فقد يكون الدليل مقدمةً، وقد يكون مقدماتٍ. وهذه الأشكال يكثُرُ تصوير الدليل على أشكال أُخَر غير هذه، فلا تنحصر في خمسة أو ستة. وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة.

الدليل مستلزم للمدلول /٢٩٧

وإذا قالوا: إن جميع ما يُذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال، قيل لهم: بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزمٌ للمدلول. وحينئذ فإما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكروه من المعنى. فإن كانت العبرة/ بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوِّعة ليس فيها لفظ شرطٍ، لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الحَمْلي كما ذكروه. وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدلَّ على فساد ما ذكروه. فإن المعنى هو أن يكون ما يُستدلّ به مستلزماً لما يستدلُّ به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذي ذكروه أو غيره.

ليس فيه إلا تطويل وتبعيد

والصواب في هذا الباب أن يقال: ما ذكروه إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق، وتبعيد للمطلوب، وعكس للمقصود. فإنهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يَزِلَّ في فكره. وما ذكروه إذا كَلَّفوا الناظرَ المستدلَّ أن يلزمه في تصوراته وتصديقاته كان أقربَ إلى زلله في فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقعُ. فلا تجد أحداً التزم وَضْعَ هؤلاء واصطلاحَهم إلا كان أكثر خطأ وأقلَّ صواباً ممن لم يلتزم وضعَهم وسلك إلى المطلوب بفِطْرة الله التي فَطَر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علماً من العلوم كان ملتزِماً لوضعهم.

لحم جمل على رأس جبل وعر

ولهذا يقال: كثرة هذه الأشكال وشروط نِتاجها تطويلٌ قليلُ الفائدة كثير التعب.

فهو لحم جَمَل غَثّ على رأس جبل وَعِر، لا سهلٌ فيُرتَقَى ولا سمينٌ [٢٨٥] فيُنتقَل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرُها بالشكل الأول الفِطْري. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما هي تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس «الخلف»، وإما بالعكس المستوي أو عكس النقيض. فإن ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إذا رُوعي التناقض من كل وجه. فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوي وعكس نقيضها. بل تصوُّرُ الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعَقَار.

تصور الفطرة القياسَ الصحيح بغير تعليم

والفطرة تصوِّر القياسَ الصحيحَ من غير تعليم. والناس بِفِطَرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه. والمنطقيون / ٢٩٨/ قد يسلمون ذلك.

قياس الضمير والقياس المركب

ويقولون: إن المقدمتين لا بد منهما، لا أكثر ولا أقل. ويقولون: أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً، ويسمون هذا «قياس الضمير». وإن احتاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياسَ معنى أقيسةٍ متعددة بناءً على قولهم «إنه لا بد في القياس من مقدمتين»، ويسمونه «القياس المركّب»، ويقسمونه إلى «موصول»، وهو ما لا يذكر فيه إلا نتيجة واحدة، وإلى «مفصول »، وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدمتين نتيجة. فالأول كقولك: هذا نبيذ، وكل نبيذ مسكر، وكل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فهذا حرام. والثاني كقولك: هذا نبيذ، وكل نبيذ مسكر، فهذا مسكر؛ ثم تقول: وكل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل[1] مسكر حرام؛ ثم تقول: هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فهذا حرام.

كون الدليل لا يتوقف على مقدمتين

وهذا كله مما غلطوا فيه. والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارةً، وعلى ثلاث تارة، وعلى أكثر من تلك. فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتج أن يستدل عليه، وإنما يستدل على المجهول. والمطلوبُ المجهولُ يعلم بدليله، ودليله ما

---

(١) فكل: في الأصل «مثل».

استلزمه. وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلالُ به على لازمه. وحينئذ فإذا كان المطلوب ملزوم يُعلَم لزومُه له أُستدل عليه به، وكفى ذلك. وإن لم يكن المستدِل يَعلم إلا ملزومَ ملزومِه احتاج إلى مقدمتين. وإن لم يعلم إلا ملزومَ ملزومِ ملزومِهِ احتاج إلى ثلاث، وهلم جرًّا.

بيان أن حصول العلم لا يتوقف على «القياس المنطقي»

وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن «القياس» [٢٨٦] يحصل به علم إذا كانت موادُّه يقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى «القياس المنطقي»، بل يحصل بدون ذلك. فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا «القياس». / ونبين أن الموادّ اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس. ٢٩٩/

لا يعلم كون الكلية كلية إلا بالتمثيل

بل ولا علمٌ بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بـ «قياس التمثيل». فلا يمكن قط أن يحصَّل بـ «القياس الشمولي المنطقي» الذي يسمونه «البرهاني» علمٌ إلا وذلك يحصَّل بـ «قياس التمثيل» الذي يستضعفونه. فإن ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية، والعلم بكون الكلية كليةً لا يمكن الجزمُ به إلا مع الجزم بتماثل أفراده في القدر المشتَرَك. وهذا يحصُل بـ «قياس التمثيل».

وكلا القياسين ينتفع به إذا تُلقّت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الإلٰهيات بطريق «الأَوْلى»، كما جاء به القرآن. وأما بدون هذين فلا ينفع في الإلٰهيات، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعةً علمية برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب.

الرياضيات

وأما الرياضي المجرَّد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه، لكن ليس له معلوم في الخارج، وإنما هو تقديرُ عددٍ ومقدارٍ في النفس، لكن ذلك يطابق أيَّ معدود ومقدّر واقعةٍ في الخارج؟ و «البرهان» لا يقوم إلا على ما في النفس، لا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة، كصفة

الأفلاك والكواكب، ومقاديرِ ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بـ «البرهان»، وأكثره غير معلوم بـ «البرهان»، وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفُه. فصار المعلوم [٢٨٧] ببراهينهم من الرياضي وغيره أمر لا تزكو به النفوسُ، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يُعلم بـ «قياس التمثيل».

لا بد عندهم في كل قياس من قضية كلية

وهذا يظهر بالكلام في مادّة القياس. فنقول: هم لا ريب عندهم أنه لا بد في كل قياس من قضية كلية، ولا قياس في جميع الأشكال لا عن سالبتين، ولا عن جزئيتين، ولا عن صغرى سالبة مع كبري جزئية، لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالبة كلية. والمقصود أنه لا بد في القياس في جميع صُوَره من قضية كلية، وفي أكثر/ القياس /٣٠٠ لا بد من موجبة كلية. بل النتيجة الكلية لا تكون إلا عن موجبة كلية، والسالبة الكلية لا تفيد حكماً كلياً إلا مع موجَبة كلية.

الوجه الأول

بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية

فإذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: الموادُّ اليقينيات قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم.

الأول: الحسيات

أحدها: الحسّيات. ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كليًا عاماً أصلاً. فليس في الحسيات المجرَّدة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمةً في «البرهان اليقيني». وإذا مثّلوا ذلك بـ «أن النار تُحرِق» ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية، وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس «قياس التمثيل» لما يَعلمونه من الحكم الكلي، لا فرق بينه وبين «قياس الشمول» و «قياس التمثيل». وإن عُلم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة مُحْرِقة، فالعلم بأن كلَّ نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلي.

وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشتمل على هذه القوة، وأن ما لا قوة فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل: إنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرقُ كلَّ ما لاقاه، وإن كان هو الغالبَ. فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص. ومعلوم أن كل من قال «إن كل نار تَحْرِقُ كلَّ

ما لاقَتْه» فقد أخطأ. فإنه لا بد من كون المحل قابلاً للإحراق، إذ قد عُلم أنها لا تحرق [٢٨٨] كلَّ شيء، كما لا تحرق السَّمَنْدَل[١]، والياقوتَ؛ وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة. وأما خرقُ العادة فمقام آخر.

كونه ليس في الحسيات قضية كلية /٣٠١

ولا أعلم في القضايا الحسية كليةً لا يمكن نقضُها، مع أن القضية الكلية ليست حسية. وإنما القضية الحسية أن «هذه النار تحرق»، فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعيَّنات تستعدُّ لأن/ تَفِيض عليها قضيةٌ كليةٌ بالعموم. ومعلوم أن هذا من جنس «قياس التمثيل»، ولا يوثَق بعمومه إن لم يُعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشتَرَك. وهذا إذا عُلم عُلم في جميع المعيّنات، فلم يكن العلم بالمعيَّنات موقوفاً على هذا.

مع أنه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضُها باتفاق العقلاء. بل والفلاسفة يجوزون خرق العادات، لكن يذكرون أن لها أسباباً فَلَكية، أو قُوَى نفسانية، أو أسباباً طبيعية. فهذه الثلاثة هي أسباب خرق العادات عندهم. وإلى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، والسِّحر، وغير ذلك. وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسئلة معجزات الأنبياء هل هي قُوى نفسانية أم لا، وبيّنا فساد قولهم هذا، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة، بالأدلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه. وهي المعروفة بـ «مسئلة الصَّفَدية[٢]».

الثاني: الوجديات الباطنة

والثاني: الوَجْديات الباطنة، كإدراك كلِّ أحد جوعَه وعَطَشه، وحُبَّه وبغضَه، وألمه ولذّتَه. وهذه كلها جزئيات. وإنما يَعلم الإنسان حالَ غيره والقضيةَ الكلية

---

(١) السَّمَنْدَل: كالسَّفَرْجَل. قال أبو سعيد: طائر بالهند لا يحترق بالنار. ويقال فيه أيضاً «السبندل» بالباء، عن كُرَاع. ويقال: إنه إذا هرم وانقطع نسلُه ألقى نفسَه في الجمر فيعود إلى شبابه ـ «تاج العروس».

(٢) مسئلة الصَّفَدية: كتب بهامش الأصل هنا: للمصنف «المسئلة الصفدية» ـ اهـ. ولم نعثر على تصنيف للمصنف باسم «المسئلة الصفدية»، ولكن يوجد له في مسئلة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم مبسوط باسم «كتاب النبوات»، وقد طبع بإدارة الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ صفحاته ٣٠٠.

بـ «قياس التمثيل». بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض «الحسّيات» المنفَصِلة، كالشمس والقمر. ففيها من الخصوص في المُدرَك والمُدرِك ما ليس في «الحسيّات» المنفصلة، وإن اشتركوا في نوعها، فهي تشبه «العاديات». [٢٨٩]

زعمهم تساوي النفوس سبب ضلالهم في معرفة النبوّات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال، بل ولا على النفس الناطقة أنها مستويةُ الأفراد. وهذا من أسباب ضلالهم في معرفة النبوات. فإنهم عرفوا كثيراً من الأحكام التي تشترك فيها النفوسُ عادةً وإن جاز انحرافها./ ثم بلغهم أمورٌ أخرى خارجة عن قياسهم، فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس. فرأوا أن لبعض النفوس قوةَ حَدْسية، وأنه قد يكون لها تأثير في بعض الأمور، وقد يُتَخَيَّل إليها ما تعلمه كما يتخيّل إلى النائم ما يراه. فظنوا أن جميع ما يحصل للنفوس من الوحي، ونزولِ الملائكة، وسَمْعِ كلامِ الله، هو من هذا الباب. وجعلوا خاصّة النبوة هي هذه الثلاث، فمن وُجدت فيه كان نبيّاً. وقالوا: النبوة مكتَسَبة. وصار فضلاؤهم تتعرض لأن يصيروا أنبياء، كما جرى للسُّهْرَوَرْدي المقتول، ولابن سَبْعين، وغيرهم. ٣٠٢/

دعوى ابن عربي ختم الولاية

وابنُ عربي لما علم أنه لا يمكن دعوى النبوة ادعى خَتْم الولاية. وادعى أن خاتم الأولياء أكملُ في العلم بالله من خاتم الأنبياء، وأنه يأخذ من المَعْدِن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يوحى به إلى النبي. وكان سببَ هذا اعتقادُ قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة أن النبي يأخذ عن جبريل الذي هو خَيَال في نفسه، وذلك الخَيَال يأخذ عن العقل. قال: فالنبي يأخذ عن هذا الخيال، وأنا آخذ عن العقل الذي يأخذ منه الخيال.

وضَمُّوا هذا إلى أن جميع الحوادث إنما تحدث عن حركة الفلك. وهو من أفسد أصولهم التي ضلّوا بها.

الثالث: المجربات

والثالث: المجرَّبات. وهي كلها جزئية، فإن التجربة إنما تقع على أمور معيّنة. وكذلك المتواترات. فإن المتواتر إنما هو ما عُلم بالحس من مسموع أو مرئي.

فالمسموع قول معيَّن؛ والمرئي جسم معيَّن، أو لون معين، أو عمل معين، أو أمر مّا معين.

الحدسيات

وأما الحَدْسيات إن جُعلت يقينيةً فهي نظير المجربات، إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجرِّبين، والحدسيات تكون عن أفعالهم. وبعض الناس يسمي الكل «تجربيات».

لا تستعمل القضايا الكلية في شيء من الموجودات

لم يبق معهم إلا الأوليات

فلم يبق معهم إلا «الأوليات» التي هي البديهيات العقلية. و «الأوليات» الكلية هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها، مثل قولهم «الواحد نصف الاثنين»، /٣٠٣/ و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، ونحو ذلك. وهذه مقدَّرات في الذهن، ليست في الخارج كلية.

فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطعُ بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تُستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعينة، وإنما تستعمل في مقدّرات ذهنية. فإذاً لا يمكنهم معرفةُ الأمور الموجودة المعينة بـ «القياس البرهاني». وهذا هو المطلوب.

لا دليل معهم على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر»

ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود. بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من[1] «المقولات العشر»: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، والمِلْك[2]، وقد جمعها بعضهم في بيتين، فقال:

---

(١) من: كذا ولعله «في».

(٢) كذا بسقط «الإضافة»، وتقدم ذكرها بالترتيب التام في ص ١٧٤.

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧

زيدٌ الطويلُ الأسودُ ابنُ مالِك ... في داره بالأمس كان يتَّكي

٨ ٩ ١٠

في يده سيفٌ نَضَاه فانتضى ... فهذه عَشْرُ مَقُولاَتٍ سُوىٰ

لما حصرها «المعلّم الأول» في «الجوهر» و «الأعراض» التسعة اتفقوا على [٢٩٠] أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر، حتى جعل بعضُهم أجناسَ «الأعراض» ثلاثة، وقيل غير ذلك.

لا دليل معهم على حصر الموجودات في «الجواهر الخمسة»

وكذلك لما قسّموا «الجوهر» إلى خمسة أقسام: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم، وجعلوا «الجسم» قسمين: فلكياً، وعُنْصُريّاً، و «العُنْصُري»: الأركان التي هي الاستقصاآت والمولَّدات: الحيوان، والنبات، والمعدن، كان هذا التقسيم مع فساده في الإثبات ليس حصرُ الموجودات فيه معلوماً. فإنه لا دليل لهم على حصر الأجسام في الفَلَكيات والعُنصريات. وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء / الأفلاك، فلا يمكن الحصر فيما ذَكَر حتى يُعلم انتفاء ذلك، وهم لا يعلمون انتفاءه. ٣٠٤/ فكيف وقد قامت الأدلةُ على ثبوت أعيان قائمة بأنفُسها فوق الأفلاك، كما قد بسط في موضعه.

نزاعهم في كون «واجب الوجود» داخلاً في «الجوهر» أم لا

وهم منازِعون في «واجب الوجود» هل هو داخل في مقولة «الجوهر»؟ فأرسطو والقدماء ما كانوا يجعلونه من مقولة «الجوهر»، وابن سينا امتنع من ذلك. لكن أرسطو وأتباعه لم يكونوا يقولون: «واجب الوجود» إنما يقولون «العلة الأولى» و «المبدأ». وليس في كلام أرسطو تقسيمُ الموجودات إلى «واجب بنفسه» و «ممكن بنفسه مع كونه قديماً أزليّاً»، بل كان «الممكن» عندهم الذي يقبل الوجودَ والعدمَ لا يكون إلا «محدَثاً».

وإنما قسّمه هذه القسمة متأخروهم من الملاحدة الذين انتسبوا إلى الإسلام، كابن سينا وأمثاله، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلمين «الموجود» إلى «قديم» و «حادث»، وسلكوا طريقةً وركّبوها من كلام المتكلمين ومن كلام سَلَفهم، مثل استدلال أولئك

بـ «التركيب» على «الحدوث»، فاستدل هو بـ «التركيب» على «الإمكان».

الكلام على قول الخليل عليه السلام «هذا ربّي»

[٢٩١] وأولئك زعموا أن قول إبراهيم ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۝٧٦﴾ [سورة الأنعام: ٧٦] المرادُ به «المتحرِّكِينَ»، لأن الحركة حادثة، والحادث لا يقوم إلا بحادث، فهي سمةُ «الحدوث»، فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك، والمعنى: لا أحب المحدَثين الذين تقوم بهم الحوادث.

فقال هؤلاء: بل «الأُفُول» الذي هو «الحركة» دليل على أن المتحرك «ممكن وإن كان قديماً أزلياً». قالوا: و «الأفول» هُوِيّ في حَظِيرة «الإمكان»، وقوله «لا أحب الآفلين» أي: «الممكِنِينَ وإن كان الممكن قديماً».

وكان قدماء المتكلمين يمثّلون الدليل العقلي بقولهم: كل متغيّر محدَث، والعالم متغير، فهو محدَث. فجاء الرازي في «مُحَصَّله»، فجعل يمثّل ذلك بقوله: كل متغيّر ممكن، والعالَم متغير، فهو ممكن.

/٣٠٥ / وإبراهيم صلى الله عليه وسلم لم يُرِد هذا، ولا هذا، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيّن أن كل واحد من الاستدلال بالحركة على «الحدوث» أو «الإمكان» دليل باطل، كما يقول ذلك أكثرُ العقلاء من أتباع الأنبياء، وأهل الكلام، وأساطين الفلاسفة.

يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود الرب

ولكن كان قومُه يعبدون الكواكبَ مع اعترافهم بوجود رب العالمين. وكانوا مشركين يتخذ أحدُهُم له كوكباً يعبده، ويطلب حوائجَه منه، كما تقدم الإشارة إليه[1]. ولهذا قال الخليلُ عليه السلام: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [سورة الشعراء: ٧٥ ـ ٧٧].

وقال تعالى أيضاً: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ

(١) تقدم ذلك في ص ٣٣١ تحت عنوان «عبادة الكواكب».

وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الممتحنة: ٤]. فأمر سبحانه بالتأسّي بإبراهيم والذين معه في قولهم [٢٩٢] لقومهم: ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

وكذلك ذكَرَ الله عنه في سورة الصافات أنه قال لقومه ﴿فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [سورة الصافات: ٨٧]. وقال لهم: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [سورة الصافات: ٩٥ ـ ٩٦].

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين. ولا كان قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ [سورة الأنعام: ٧٦ ـ ٧٨] ـ «هذا الذي هو خَلَق السموات والأرض»، على أيّ وجه قال ـ سواءً قاله إلزاماً لقومه، أو تقديراً، أو غير ذلك. ولا قال أحدٌ قط من الآدميّين إن كوكباً من الكواكب، أو إن الشمس والقمر أبدعَتْ السمواتِ كلَّها، / ولا يقول هذا عاقل، بل عُبّاد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عُبّاد الأصنام للأصنام، وكما يعبد عُبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم، وكما يعبدون آخرون الملائكة، وآخرون يعبدون الجن، لِمَا يَرْجُون بعبادتها من جلب منفعة أو دفع مَضَرَّة، لا لاعتقادهم أنها خلقت العالَم. /٣٠٦

اتخاذها شفعاء ووسائط بينهم وبين الرب

بل قد يجعلونها شُفَعاء ووسائط بينهم وبين رب العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: ١٨]. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [سورة الزمر: ٣]. وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [سورة الأنعام: ٥١]. وقال تعالى: ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [سورة الأنعام: ٧٠]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [سورة السجدة: ٤].

الشفاعة الحقة

والشفاعة التي أخبرت بها الرسلُ هي أن يأذن الله للشفيع فيشفعَ، فيكون الأمر كله لله، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]. [٢٩٣]

وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٨]. وهذا بخلاف ما اتخذه المشركون من الشفعاء.

الشفاعة عند الفلاسفة

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم فالشفاعة عندهم أن يَفيض على المستشفِع من الشفيع ما يَقْصِده من غير قصد الشفيع ولا سؤالٍ منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط. وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقّى عنه، كصاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» ومَنْ أخذ عنه.

/٣٠٧ الشفاعة عند مشركي العرب

/ وهذا الشرك أعظم من شرك مشركي العرب، والنصارى، ونحوهم. فإن أولئك كانوا يقولون: صانع العالم فاعلٌ مختار، وإن الشافع يسئله ويدعوه. لكن يُثبتون شفاعةً بغير إذنه، وشفاعةً لما ليس له شفاعة، ويعبدون الشافعَ ويسألونه من دون الله، ويصوّرون على تمثاله صورةً يعبدونها. وكانت الشياطين تدخل في تلك الأصنام وتكلّمهم، وتتراآي للسدنة أحياناً، كما يوجد نظير ذلك في هذا الزمان في مواضعَ كثيرة.

بقية الكلام على «الجواهر الخمسة»

وأيضاً فدعواهم أن «الجوهر» جنسٌ تحته أربعة، وهي العقل، والنفس، والمادّة، والصورة؛ والخامس هو الجسم. إذا حُقّق الأمر عليهم كان ما يثبتونه من «العقليات» إنما هو موجود في الذهن، و «العقل» بمنزلة الكليات لا وجود لها في الخارج. وقد اعترف بهذا مَنْ ينصرهم ويعظّمهم، كابن حَزْم وغيره.

ردّ لقول من زعم أن عالَم الغيب هو العالَم العقلي

ومن زعم أن عالم الغيب الذي أخبرَتْ به الرسلُ هو العالم العقلي الذي يثبته هؤلاء فهو من أضلّ الناس. فإن ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا، كالشَّهْرَسْتاني والرازي وغيرهما، يقولون: إن الإلٰهيّين يثبتون العالم العقلي، ويردُّون على الطبيعيّين منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسّي. ويدّعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أُمروا [٢٩٤] بالإيمان به، مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك. فإن ما يثبتونه من «العقليات» إذا حُقّق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل. وسُمّيت «مجرّدات» و «مفارقات»، لأن العقل يجرّد الأمور الكلية عن المعيّنات.

رد قولهم: إن النفس تصير عقلا بعد المفارقة

وأما تسميتها «مفارقات» فكان أصله أن «النفس الناطقة» تفارق البدنَ، وتصير حينئذ «عقلاً». وكانوا يسمّون ما جامَعَ المادةَ بالتدبير لها كالنفس قبل الموت/ «نفساً»، ٣٠٨/ وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلُّقَ تدبير ولا غيرَه «عقلاً». ولا ريب أن «النفس الناطقة» قائمةٌ بنفسها، باقيةٌ بعد الموت، منعَّمة أو معذَّبة، كما دلّ على ذلك نصوص الكتاب والسنّة، وإجماعُ سلف الأمة وأئمتها؛ ثم تُعاد إلى الأبدان. ومن قال من أهل الكلام: «إن النفس عَرَض من أعراض البدن» أو «جزء من أجزائه» فقوله بدعة، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة.

لكن ما يدّعون ثبوتَه في الخارج من «المجرّدات العقلية» لا يثبت ـ على السبر العقلي ـ له تحقُّق إلا في الذهن.

إثبات «المجرّدات» في الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء. فإنهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلِموا القدر المشترك الكلي، فصاروا يظنون ثبوتَه في الخارج. فكان أولهم فِيثاغُورْس وشِيعْته أثبتوا أعداداً مجرَّدة في الخارج. ثم رَدَّ ذلك عليهم أفلاطُن وشيعته، وأثبتوا ماهياتٍ كليةً مجرَّدة، مثل: «إنسان كلي»، و «فرس كلي» ـ أزلي أبدى خارج الذهن. وأثبتوا أيضاً زماناً مجرّداً سموه «الدهر»، وأثبتوا مكاناً مجرّداً سموه «الخَلاء»، وأثبتوا مادة مجرّدة عن الصُّوَر، وهي «المادة الأولى» و «الهَيُولىٰ الأولى» عندهم.

فجاء أرسطو وشيعته، فردُّوا ذلك كلَّه عليهم، ولكن أثبتوا هذه «المجردات» في الخارج مقارنةً للأعيان، وفرّقوا بين الشيء الموجود في الخارج، وبين ماهيته الكلية المقارِنة لأفرادها في الخارج، كما ذكر ذلك ابنُ سينا وأمثاله. وغلط هؤلاء في هذا. وكذلك أثبتوا «العقولَ العشرة»، وظنوا وجودها في الخارج. وهم غالطون في ذلك،

وأدلّتهم عليها في غاية الفساد. وأما [٢٩٥] «النفوس الفلكية» فكان قدماؤهم يجعلونها أعراضاً، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها، كنفس الإنسان. وهذا لبسطه موضع آخر.

كون منتهى محقّقيهم «الوجود المطلق الكلي الخيالي»

/٣٠٩ والمقصود هنا أن ما يثبتونه من «العقليات» إذا حُقّقت لم تكن إلا ما يثبت في/ عقل الإنسان، كالأمور الكلية، فإنها عقلية مطابِقة لأفرادها الموجودة في الخارج. وكذلك العدد المجرَّد عن المعدود، والمقدارُ المجرَّد عن المقدور، والماهيةُ المجرَّدة عن الوجود، والزمانُ المجرد عن الحركة، والمكانُ المجرد عن الجسم وأعراضهم[1].

ولهذا كان منتهى محقِّقيهم «الوجود المطلق»، وهو الوجود المشتَرَك بين الموجودات. وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان، لا في الأعيان. والمتفلسفة يجعلون «الكلي المشترك» موضوعَ العلم الإلٰهي.

أقوالهم في الوجود الواجب

وأما «الوجود الواجب» فتارةً يقولون: هو الوجود المقيَّد بالقيود السلبية، كما يقوله ابن سينا؛ وتارةً يجعلونه المجرَّدَ عن كل قيد سَلْبي وثُبوتي، كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحادية؛ وتارةً يجعلونه نفسَ وجودِ الموجودات، فلا يجعلون للممكنات وجوداً غير «الوجود الواجب». وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

كون بناء تحقيقهم على الظن والخيال

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً، ويظنون أن ذلك موجودٌ في الخارج. ولهذا تمدهم الشياطين. فإن الشياطين تتصرف في الخيال، وتُلقي في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها. ومحقّقوا هؤلاء يقولون: «أرضُ الحقيقة هي أرض الخَيَال».

كون أمور «الغَيْبِ» موجودة ثابتة مشهودة

وأما ما أخبرت به الرسلُ ـ صلوات الله عليهم ـ من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة

---

(١) كذا بالأصل، ولعله «أعراضه».

أكملُ وأعظمُ مما نشهده نحن في هذه الدار. وتلك أمور محسوسة تُشاهَد وتُحسّ ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة. ويمكن [٢٩٦] أن يَشهدها في هذه الدار من يختصّه الله بذلك[١]، ليست عقليةً قائمةً بالعقل. ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيّات/ التي نشهدها أن تلك «غَيب» وهذه «شهادة». قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [سورة البقرة: ٣]. ٣١٠/١

وكون الشيء غائباً وشاهداً أمرٌ إضافي بالنسبة إلينا. فإذا غاب عنا كان «غيباً»، وإذا شهدناه كان «شهادة». ليس هو فرقاً يعود إلى ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحسّ. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يُشهد بحال فإنما يكون في الذهن.

رؤية الملائكة والرب تعالى

والملائكة يمكن أن يُشهَدوا ويُرَوا. والرب تعالى يمكن رؤيتُه بالأبصار، والمؤمنون يَرَونه يوم القيامة، وفي الجنّة، كما تواترت النصوصُ في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، وافق على ذلك سلفُ الأمة وأئمتها.

إمكان رؤيته تعالى بالدلائل العقلية

وإمكان رؤيته يُعلم بالدلائل العقلية القاطعة. لكن ليس هو الدليل الذي سلكه طائفة من أهل الكلام، كأبي الحسن[٢] وأمثاله، حيث ادَّعوا أن «كل موجود يمكن رؤيته». بل قالوا: «ويمكن أن تَتعلَّق به الحواسّ الخمس: السمع، والبصر، والشمُّ، والذوق، واللمس». فإن هذا مما يعلم فساده بالضرورة عند جماهير العقلاء.

---

(١) كما يُحكى ذلك عن الصحابة، منها ما يروى في حديث حارثة أنه مر بالنبي ﷺ، فقال له «كيف أصبحتَ، يا حارثة؟» قال: «أصبحتُ مؤمناً حقاً». قال: «انظر ما تقول، فإن لكل قول حقيقة، فما حقيقةُ إيمانك؟»، فقال «عَزَفَتْ نفسي عن الدنيا، فأسهرتُ ليلي وأظمأتُ نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يَتزاوَرُون فيها؛ وكأني أنظر إلى أهل النار يَتَضَاغَون فيها». قال: «يا حارثة! عرفت، فالزم» ـ رواه الطبراني في «الكبير»: عن «تفسير ابن كثير»، و «مجمع الزوائد». وهذا هو مرتبة عين اليقين في الدنيا، جعلنا الله من أهلها!

(٢) أبو الحسن: هو الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. تقدمت ترجمته في ص ٢٨٤، كما أنه قد تقدم الكلام على إمكان الرؤية تحت مبحث «تمثيل التقسيم الحاصر في مسئلة الرؤية»، ص ٢٨١ ـ ٢٨٥.

أغاليط المتكلمين والمتفلسفة

القول بتركيب الأجسام من الجواهر المنفردة

وهذا من أغاليط بعض المتكلِّمين، كغلطهم في قولهم: «إن الأعراض يمتنع بقاؤها، وإن الأجسام متماثلة، وإنها مركَّبة من الجواهر المنفرِدة التي لا تقبل قسمةً، ولا يتميز منها جانب من جانب». فإن هذا غلط. وقولُ المتفلسفة إنها مركبة من المادة والصورة العقليين أيضاً غلط، كما قد بُسط هذا كله في غير هذا الموضع.

نفي الحكمة

وكذلك غلِط من غلط من المتكلمين وادّعى أن الله لم يخلق شيئاً بسبب ولا لحكمة، ولا خصّ شيئاً من الأجسام بقُوىً وطبائعَ. وادّعى أن كل ما يحدث فإن الفاعلَ المختارَ الذي يخصُّ أحدَ المتماثِلَين بلا تخصيص أصلاً يُحدِثه. وأنكَرَ ما في/ مخلوقات الله وما [٢٩٧] في شَرْعه من الحِكَم التي خَلَق وأَمَر لأجلها.

/٣١١

غلط المتكلمين سبب تسليط المتفلسفة

فإن غَلَط هؤلاء مما سَلَّط أولئك المتفلسفة، وظنوا أن ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دينُ المسلمين، أو قولُ الرسول وأصحابه. ولهذا كانت مناظرة ابن سيناوأمثاله في كتبهم لمبتدِعة أهلِ الكلام. فعامة مُناظرة ابن سينا هي للمعتزلة، وابن رُشْد للكُلاَّبية. وكانوا إذا بَيَّنوا فسادَ بعض ما يقوله مبتَدِعة أهلِ الكلام يظنون أنه لم يبق حقٌّ إلا ما يقولونه هم، وذلك بالعكس. وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل.

خطأ المتفلسفة وصوابهم

والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلٰهيات، والنبوات، والمعاد، والشرائع، أعظمُ من خطأ المتكلمين. وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صوابُ المتفلسفة أكثر من صواب مَنْ رَدَّ عليهم من أهل الكلام، فإن أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم، ولا عقل، ولا شرع.

الطبيعيات عادات تقبل التغير

ونحن لم نقدح فيما عُلم من الأمور الطبيعية والرياضية، لكن ذكرنا أن ما يدّعونه من «البرهان» الذي يفيد علوماً يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يَدَّعونه، بل غالبُ الطبيعيات إنما هي عاداتٌ تقبل التغيُّر، ولها شروط وموانع. وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قَبولُها إلا ما يكون لزومُ المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل

التغيُّرَ بحال. فإذا قالوا «كل ا: ب» لم يريدوا أن كل ما هو في الوجود ا فهو ب، ولا كل ما وُجد أو سيوجد؛ وإنما يريدون أن كل ما يُفرض ويُقدَّر في العقل، بل في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الوُجودَينِ الذهني والخارجي، فهو ب. كما إذا قالوا: «كل إنسان حيوان»، فالطبيعة الإنسانية من حيث هي [٢٩٨] هي تستلزم الحيوانيةَ.

خلو الماهية عن الوجودين باطل

وهم يدّعون أن الماهيّة قد تنفك عن الوجودين الخارجي والذهني، وهو من أغاليطهم. ومعلوم أن هذا إن أريد به «الإنسان المعروف» فالإنسان المعروف لا يكون إلا «حيواناً». وهذا أمر واضح، ليس هو مما يُطلب علمُه بالبراهين. فالصفات / ٣١٢/ اللازمة للموصوف التي لا تكون له حقيقةٌ إلا بها، لا توجَد بدونها.

بطلان الفرق بين الذاتي واللازم

وقد بُسط الكلام على فَرْقهم بين «اللازمة» وبين «الذاتية» المقوِّمة الداخلة في الماهية، وبين «اللازمة للماهية» «واللازمة لوجودها»، وبُيِّن [أن] هذا كلَّه باطل، إلا إذا أريد بـ «الماهية» ما يُتصور في الذهن، وبـ «الوجود» ما يكون في الخارج. فالفرق بين مصوَّرات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح. وأما أن يُدَّعى أن في الخارج جوهَرَين قائمين بأنفسهما، أحدُهما الإنسان المحسوس، والآخَر إنسان معقول ينطبق على كلّ واحدٍ واحدٍ من أفراد الإنسان؛ ويُدَّعى أن الصفاتِ اللازمةَ التي لا يمكن تحقُّقُ الموصوف إلا بها منها ما هو داخلٌ مقوِّمٌ لماهيته الموجودة في الخارج، ومنها: ما هو خارج عارضٌ لماهيته الموجودة في الخارج، فهذا كله باطل، كما قد بُسط في غير هذا الموضع[1].

أقيستهم مبنيّة على القضايا الكلية لا علمَ لهم بها

والمقصود أن ما يذكرونه من الأقيسة في العلوم الإلٰهية والطبيعية وما يتعلّق بها فلا يفيد يقيناً إلا كما يفيد «قياسُ التمثيل»، إذ هي مبنية على قضية كلية لا يقينَ عندهم بأنها كلية إلا كاليقين الذي عندهم بـ «قياس التمثيل»، ولا سبيل لهم إلى ذلك. مثل قولهم في العلم الإلٰهي: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، و «الشيء الواحد لا يكون فاعلاً

(١) تقدم بسطه في الوجه السادس من «المقام الثاني»، ص ١٠٤ ـ ١١٥.

وقابلاً»، وأمثال هذه القضايا الكلية التي لا علمَ لهم بها. ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضيةٌ كلية لا علم [٢٩٩] لهم بها، وإن كان يمكن إبطالُها.

لكن المقصود هنا بيان أنه لا علمَ بالموجود يحصل عن قياسهم. وهذا باب واسع يظهر بالتدبُّر.

الكلام على «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ المركبات

فإن قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» قضية كلية، وهم لم يَعْرفوا في الوجود قط شيئاً واحداً من كل وجه صَدَر عنه شيء ـ لا واحد ولا اثنان.

/٣١٣ / و «الواحد البسيط» الذي يصفون به «واجب الوجود» من جنس «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ «المركَّبات» إذا قالوا: «الإنسان مركب من الحيوانيّة والناطقيّة»، وينتهي الأمر إلى «واحد بسيط» لا تركيبَ فيه. فإن هذا الواحد لا يوجد إلا في الذهن، لا في الخارج.

فإن قولهم: «إنسان مركّب من الحيوان والناطق»، و «الحيوانية» و «الناطقية» لا يصح منه إلا ما يتصور في الذهن. فإن المتصوِّر يتصور في نفسه «إنساناً ناطقاً»، و «جسماً حسّاساً، متحركاً بالإرادة، ناطقاً». فيكون كلٌّ من هذه الأجزاء جزءاً مما تَصوَّره في نفسه، واللفظ الدالّ على جميعها يدل عليها بالمطابقة، وعلى أبعاضها بالتضمن، وعلى لازمها بالالتزام. ومجموعُها هي تمام الماهية المتصوَّرَة في الذهن، والداخل فيها هو الداخل في تلك الماهية، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية. وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن. فإذا تصور «إنساناً ضاحكاً» كان «الضاحك» جزءَ هذه الماهية.

وأما دعوى المدّعي أن الإنسان الموجود في الخارج مركّب من هذا وهذا، فلا يصح إلا إذا أريد به أنه متَّصف بهذين الوصفين، وهما قائمان به، وهو حامل لهما كما يحمل الجوهرُ أعراضَه، والموصوفُ صفاته.

وأما أن يقال: إن «الجوهر» مركب من أعراض؛ أو مركب من جواهرَ أحدُها «جسم»، والآخَر «حساس»، والآخَر «نامٍ»، والآخَر «متحرك بالإرادة»؛ وإن هذا الإنسان المعيّن فيه جواهرُ متعدّدة بتعدّد هذه الأسماء؛ وإن الجوهر الذي هو «الحساسُ» ليس هو الذي هو «متحركاً بالإرادة»، ولا الذي [٣٠٠] هو «جسم»، ولا الذي هو «ناطق»؛ ولا «الناطق» هو «الحساسُ»؛ فهذا مما يعلم فساده بَعْد تصوره بالصورة.

توحيد «واجب الوجود» عند الفلاسفة

وكذلك «الواحد» الذي يَصِفون به «واجبَ الوجود»، وأنه مجرَّد عن جميع / الصفات الثبوتية، ليس له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام. ويقولون مع ذلك: ٣١٤/ هو عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذّ ولذّة، وعاشق ومعشوق وعِشْق. ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الأخرى، فاللذة هي العقل، والعقل هي[١] العشق ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف، والعلم هو العالم، واللذة هي الملتذ، والعشق هو العاشق. فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات «واجب الوجود» مما إذا تصوَّره المتصوِّر تصوراً صحيحاً كان مجرّد تصوره يوجِب العلمُ الضروريُّ بفساده.

رد المصنف قولهم «إثبات الصفات تركيب ممتنع»

وقد بسطنا الكلام عليه، وبيّنا ما ألجأهم إلى القول بهذا وكلامَهم في «التركيب»، وبيّنا أن أكثر الفلاسفة المتقدمين قبل أرسطو وكثير[٢] من المتأخرين كأبي البرَكات[٣] صاحبِ «المعتبر» وغيره لا يقولون بهذا، بل ردوا على من قاله. وأصل هذا كله ما ادّعوه من أن «إثبات الصفات تركيبٌ ممتنِع». وهذا أخذوه عن المعتزلة، ليس هذا من كلام أرسطو وذَوِيه. وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنَّف[٤] مفرد في توحيد الفلاسفة، وفي

---

(١) هي: كذا بالأصل، ولعله «هو» كما هو الظاهر، ويمكن أن يعني بـ «العقل» الصفة.

(٢) كثير: كذا بالرفع، ولعله «كثيراً» بالنصب، فإنه عطف على «أكثر» المنصوب بـ «أن».

(٣) أبو البركات: البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ، تقدمت ترجمته في ص ١٦٧ مع ذكر كتابه «المعتبر».

(٤) لم نقف على ذكره، غير أن ابن الآلوسي ذكر له «كتاب إثبات الصفات» مجلد، فلعله هو. و «شرح الأصبهانية» تقدم ذكره في ص ٢٩٨. و «الصفدية» تقدم بيانه في ص ٣٤٦، ولعل=

«شرح الأصبهانية»، و «الصفَديّة»، وغير ذلك.

ثم بنوا هذا على أن «الواحد» لا يكون فاعلاً وقابلاً، لأن ذلك يستلزم «التركيبَ»، وأن «الواحد» لا يصدر عنه إلا واحد، لأن صدور اثنين يقتضي تعدُّد المصدَر، فمصدر ج غير مصدر ب، وذلك يستلزم «التركيب الممتنع».

أنواع التركيب عندهم خمسة

فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ «التركيب». وقد بسطنا القول فيه، وبيّنا ما في هذا اللفظ من إجمال. فإن «التركيب» خمسة أنواع، أحدها: تركّب[1] الذات من «وجود» و «ماهية». والثاني: تركيبها من وصف [٣٠١] عامّ / ووصف خاصّ، كالمركّب من «الجنس» و «الفصل». والثالث: تركيب من «ذات» و «صفات». والرابع: تركيب الجسم من «المادة» و «الصورة». والخامس: تركيبه من «الجواهر المنفردة».

٣١٥/

بطلان التراكيب الخمسة

وقد بيّنا أن ما يدَّعونه من «التركيب» من «الوجود» و «الماهية»، ومن «الجنس» و «الفصل»، باطل. وأما تركيب الجسم من هذا وهذا فأكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس «مركباً»، لا من «المادة» و «الصورة»، ولا من «الجواهر المنفردة». لم يبق إلا «ذاتٌ لها صفات».

ثلاثة أنواع أخــر وانتفاؤها

وقد بيّنا أن «المركب» يقال على ما رَكَّبه غيره، وعلى ما كانت أجزاؤه متفرقةً فاجتمعَتْ، وعلى ما يَقبل مُفارقةَ بعضِه بعضاً. وهذه الأنواع الثلاثة منتفية عن ربّ العالمين باتفاق المسلمين.

تسمية الموصوف بالصفات «تركيباً» اصطلاح لهم

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات «تركيباً»، وهذا اصطلاح لهم. وحقيقة الأمر تعود إلى «موصوف له صفات متعددة». فتسمية المسمَّى هذا «تركيباً» اصطلاحٌ لهم[2]، والنظر إنما هو في المعاني العقلية. وأما الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم

= «كتاب النبوات» المذكور هناك هو «كتاب ثبوت النبوات عقلاً ونقلاً والمعجزات والكرامات» كما في «جلاء العينين».

(١) تركب: كذا، ولعله «تركيب».

(٢) لهم: بالأصل «له»، ولعل الصواب «لهم».

كان لها حُرْمة، وإلا لم يُلتفت إلى من أخذ يُعَبّر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة؛ وقيل لهم: البحث في المعاني، لا في الألفاظ، كما بسط في موضعه[1].

الوجه الثاني

إن المعيّن المطلوبَ علمهُ بالقضايا الكلية يُعلم قبلها وبدونها

الوجه الثاني[2] أن يقال: إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية / الكلية لا بد أن تنتهي إلى أن تُعْلَم بغير قياس، وإلا لزم الدورُ والتسلسلُ. فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول: /٣١٦

العلم بالمعين أقوى من العلم بالكلي

ليس في الموجودات ما تَعْلم الفِطرةُ له قضيةً كليةً بغير قياس إلا وعلمُها بالمفردات المعيَّنة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية. مثل قولنا «الواحد نصف الاثنين»، و «الجسم لا يكون في مكانين»، و «الضدان لا يجتمعان». فإن العلم بأن هذا الواحد نصفُ هذين الاثنين، أقدمُ في الفِطرة من العلم بأن «كلَّ واحد نصفُ كل اثنين». [٣٠٢] وهكذا كل ما يُفرَض من الآحاد.

لا يحصل بالقياس كثير فائدة

فيقال: المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي، أو العلم بالمقدّرات الذهنية. أما الثاني ففائدته قليلة، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحُكْمُه بعِلم تعيُّنِهِ أظهرُ وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله. فلا يحصل بالقياس كثير فائدة، بل يكون ذلك تطويلاً. وإنما يُستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعانِد، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه أو عناده، بخلاف مَنْ كان سليم الفطرة.

---

(١) تقدم الكلام عليه ببعض البسط في ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ تحت عنوان «كون لفظ التركيب مجملاً يطلق على معانٍ».

(٢) الوجه الثاني: هكذا، ولم يذكر لما قبله «الوجه الأول»، ويعتبر ذلك من ص ٣٤٥، أي من ابتداء مبحث «بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية»، سطر ١١، ص ٣٤٥.

وكذلك قولهم: «الضدان لا يجتمعان». فأي شيئين عُلم تضادُّهما فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن «كلَّ ضدين لا يجتمعان». وما من جسم معيّن إلا ويعلم أنه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن «كل جسم لا يكون في مكانين». وكذلك قولهم: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان». فإن مرادهم بذلك أن وجودَ الشيء وعدمَه لا يجتمعان ولا يرتفعان. فما من شيء معيَّن إلا ويُعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً، وأنه لا يخلو عن الوجود والعدم، قبل العلم بهذه القضية العامة. وأمثالُ ذلك كثيرة لمن تدبَّره.

ويُعلم أن المعين المطلوبَ علمُه بهذه القضايا الكلية الأوَّلية يُعلم قبل أن تُعلم هذه القضية الكلية، ويُعلم بدونها، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية. وإنما يعلم بالقضية الكلية ما يقدَّر في الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجَد في الخارج. وأما الموجودات/ الخارجية فتعلم بدون هذا القياس. /٣١٧

«قياس الشمول» مبناه على «قياس التمثيل»

وإذا قيل إن من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على «قياس التمثيل» الذي ينكرون أنه يقيني. [٣٠٣] فهم بين أمرين. إن اعترفوا بأن «قياس التمثيل» من جنس «قياس الشمول» ينقسم إلى يقيني وظنّي بَطَل تفريقُهم. وإن ادَّعوا الفرق بينهما. وأن «قياس الشمول» يكون يقينياً دون «التمثيل»، مُنعوا ذلك، وبُيِّن لهم أن اليقين لا يحصل في مثل هذه الأمور إلا أن يحصُل بـ «التمثيل»، فيكون العلم بما لم يُعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياساً على ما عُلم منها. وهذا حق لا ينازع فيه عاقل.

خاصة العقل إدراك الكليات من الجزئيات

بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، إذا الحسُّ لا يَعلم إلا معيَّناً، والعقل يدركه كليّاً مطلقاً، لكن بواسطة «التمثيل». ثم العقل يدركها كلَّها مع عزوب الأمثلة المعيَّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كليّة عامّة بعد تصوُّره لأمثال معينة من أفرادها. وإذا بَعُد عهدُ الذهن بالمفرَدات المعيَّنة فقد يغلط كثيراً

بأن يجعل الحكم إما أعمَّ وإما أخصَّ[١]. وهذا يَعْرِض للناس كثيراً.

أنواع المفروضات الذهنية

الماهيات المجردة

ومن هنا يغلط كثير ممن يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك. وهم يتصورون الشيء بعقولهم، ويكون ما تصوَّروه معقولاً بالعقل، فيتكلمون عليه. ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقولون «الإنسان من حيث هو هو»، و «الوجود من حيث هو هو»، و «السواد من حيث هو هو»، ونحو ذلك. ويظنون أن هذه الماهية التي جرّدوها عن جميع القيود السلبيّة والثبوتية محقّقة في الخارج [٣٠٤] على هذا التجريد. وذلك غَلَط كغَلَط أوّليهم فيما جرَّدوه/ من «العدد» و «المُثُل الأفلاطونية» وغيرها. بل هذه المجردات المسلوبُ عنها كلُّ قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرةً في الذهن. ٣١٨/

المجردات الممتنعات

وإذا قال القائل: فأنا أفرض «الإنسان» مجرداً عن الوجودَينِ الخارجي والذهني، قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تُفرض سائرُ الممتَنِعات في الذهن، مثل أن يَفرِض موجوداً، لا واجباً ولا ممكناً، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا مبايناً لغيره ولا مجانباً له؛ وهذا كله مفروض في الذهن. وليس كل ما فرضه الذهن أمكنَ وجودُه في الخارج؛ وليس كلّ ما حكم به الإنسان على ما يقدّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج؛ ولا كل ما أمكن تصوُّرُ الذهن له يكون وجوده في الخارج.

الإمكان

بل الذهن يتصور أشياء ويقدّرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى «الإمكان الذهني». فإن «الإمكان» يستعمل على وجهين ـ إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فـ «الإمكان الذهني» أن يَعْرِض الشيءَ على الذهن فلا يَعلم امتناعَه، بل يقول:

---

(١) إما أعم وإما أخص: كذا في «س». وبأصلنا «إما عام وإما خاص» على الرفع بدل النصب.

«يمكن هذا»، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

الإمكان الخارجي

وأما «الإمكان الخارجي» فأن يَعلم إمكانَ الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يَعلم وجودَه في الخارج، أو وجودَ نظيره، أو وجودَ ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعدُ عن قَبول [٣٠٥] الوجودِ موجوداً، ممكنَ الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أَوْلى.

طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبيِّن ذلك بهذه الطُّرُق.

الأولى: الاستدلال بمن أماتهم ثم أحياهم

فتارةً يخبر عمن[1] أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة البقرة: ٥٥ ـ ٥٦]./ ٣١٩/ وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [سورة البقرة: ٧٣]. وكما أخبر عن: ﴿ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ﴾ [سورة البقرة: ٢٤٣].

قصة الذي مر على قرية

وكما أخبر عن: ﴿ٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِا۟ئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٥٩]. وعن إبراهيم[2]: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ

---

(١) عمن: كما في «س»، وفي أصلنا «بمن».

(٢) وعن إبراهيم: كما في «س»، ولا يوجد في أصلنا إلا مجرد الآية: وإذ قال إبراهيم رب أرني . . . الآية.

إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ ﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠]. وكما أَخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يُحيي الموتى بإذن الله[1].

قصة أصحاب الكهف

وكما أَخبر عن أصحاب الكهف أنهم: ﴿لَبِثُوا﴾ ـ نياماً ـ ﴿فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة الكهف: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ [سورة الكهف: ٢١]. وقد ذَكَر غيرُ واحدٍ من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا في [٣٠٦] زمانهم هل يبعث الله الأرواحَ فقط، أو يبعث الأرواحَ والأجساد؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعَلموا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلاث مئة سنة شمسية، وهي ثلاث مئة وتسع هلالية. فأعلمهم الله بذلك إمكانَ إعادة الأبدان./ فهذه إحدى الطرق التي يبيِّن الله بها إمكانَ المعاد. ٣٢٠/

الثانية: الاستدلال بالنشأة الأولى

وتارة يَستدل على ذلك بالنشأة الأولى، وأن الإعادة أهونُ من الابتداء، كما في قوله: ﴿[يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ] إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [سورة الحج: ٥]. وكما في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ [سورة يس: ٧٨ ـ ٧٩]، وكما في قوله: ﴿[وَقَالُوٓا۟] أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة الإسراء: ٤٩ ـ ٥١]، وكما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [سورة الروم: ٢٧].

الثالثة: الاستدلال بخلق الأكوان

وتارةً يَستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض، فإن خلقَها أعظمُ من إعادة الإنسان، كما في قوله: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٩٨﴾ ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ

---

(١) بإذن الله: زيادة من «س»، وليس في أصلنا.

فِيهِ﴾ [سورة الإسراء: ٩٨ ـ ٩٩]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [سورة يس: ٨١]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ [٣٠٧] يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأحقاف: ٣٣].

الرابعة: ٣٢١/ الاستدلال بخلق النبات

وتارةً يَستدل على إمكانه بخلق النبات، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ/ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [سورة الأعراف: ٥٧]، وكما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ [سورة فاطر: ٩].

إن دلائل القرآن أكمل وأبلغ من دلائلهم

وقد بسطنا الكلامَ على هذا وأمثالِهِ في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن ما عند أئمة النظّار ـ أهلِ الكلام والفلسفة ـ من الدلائل العقلية على المطالب الإلٰهية فقد جاء القرآنُ بما فيها من الحق، وما هو أكملُ وأبلغُ منها على أحسن وجه، مع تنزُّهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء. فإن خطأهم فيها كثير جداً، ولعلَّ ضلالَهم أكثرُ مِن هُدَاهم، وجهلَهم أكثرُ مِن علمهم.

اعتراف الرازي بأن أقرب الطرق طريقة القرآن

ولهذا قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره في كتابه «أقسام اللذّات[1]»: لقد تأمّلتُ الطرقَ الكلامية والمناهجَ الفلسفية، فما رأيتُها تَشْفي عَليلاً ولا تُرْوِي غليلاً، ورأيتُ أقربَ الطرق طريقةَ القرآن ـ أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [سورة طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [سورة فاطر: ١٠]؛ وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [سورة طه: ١١٠].

(١) «أقسام اللذات»: قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في «اجتماع الجيوش الإسلامية»: هو آخر كتاب للإمام فخر الدين الرازي صنفه في آخر عمره. وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات، وبين أنها ثلاثة أقسام: كالأكل والشرب والنكاح واللباس؛ واللذة الخيالية الوهمية، كلذة الرياسة والأمر والنهي والترفُّع ونحوها؛ واللذة العقلية، كلذة العلوم والمعارف. وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام ـ اهـ.

ومَن جرَّب مثل تجرِبتي عَرَف مثل معرفتي.

فساد إثبات الإمكان الخارجي بمجرد عدم العلم بالامتناع

والمقصود هنا أن «الإمكان الخارجي» يُعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفةٌ منهم الآمدي ـ إذا أرادوا إثباتَ إمكان أمرٍ قالوا: «لو/ قدّرنا هذا لم يلزم منه ممتنع». فإن هذه القضية الشرطية غيرُ معلومة، فإن كونه لا يلزم منه محذورٌ ليس معلوماً [٣٠٨] بالبديهة، ولا أقام عليه دليلاً نظريّاً. /٣٢٢

فساد إثباته بمجرد إمكان تصوره الذهني

وأبعدُ من إثباته «الإمكان الخارجي» بـ«الإمكان الذهني» ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلّمة، كابن سينا والرازي وغيرهما، في إثبات «الإمكان الخارجي» بمجرّد إمكان تصوُّره في الذهن. كما أن ابن سينا وأتباعه لما أرادُوا إثباتَ موجودٍ في الخارج معقولٍ ـ لا يكون محسوساً بحال ـ استدلوا على ذلك بتصوّر «الإنسان الكلّي المطلَق المتناوِل للأفراد الموجودة في الخارج». وهذا إنما يفيد إمكانَ وجود هذه المعقولات في الذهن، فإن الكلي لا يوجد كليّاً إلا في الذهن، وهذا ليس مَورِد النزاع، وإنما النزاع في إمكان وجود مثل هذا المعقول في الخارج. وليس كلُّ ما تصوَّرَه الذهن يكون موجوداً في الخارج كما يتصور الذهنُ. فإن الذهن يتصور ما يمتنع وجودُه في الخارج، كما يتصور الجمعَ بين النقيضين والضِّدَّين.

فساد إثباته بالتقسيم العقلي

وقد تبعه الرازي على الاستدلال بهذا، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال: «يمكن أن يقال: الموجود إما أن يكون مُجانباً لغيره وإما أن يكون مباثناً لغيره، وإما أن لا يكون ـ لا مجانباً ولا مباثناً». فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلي يُسْتَدَلُّ على إمكان وجود كل من الأقسام في الخارج، وهذا غلط. فإن هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، وإما أن لا يكون واجباً ولا ممكناً. وإما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدَثاً، وإما أن لا يكون قديماً ولا محدَثاً. وإما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره. وأمثال ذلك من التقسيمات التي يقدّرها الذهن. ومعلوم [٣٠٩] أن هذا لا يدل

على إمكان وجود موجودٍ، لا واجبٍ ولا ممكنٍ، ولا قديمٍ ولا حادثٍ، ولا قائمٍ بنفسه ولا بغيره. وكذلك ما تقدَّم.

فأين طُرق هؤلاء في إثبات «الإمكان الخارجي» من طريقة القرآن؟

/٣٢٣/ محاولتهم معارضة الفِطَر وتعاليمَ الرسل

ثم إنهم بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروجَ الناس عما فُطِروا عليه من المعارف اليقينيّة، والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسلُ من الأخبار الإلٰهية عن الله تعالى واليوم الآخر.

ويثبتوا لرب العالمين من الوجود ما يستلزم الجمعَ بين النقيضين، فيكذّبوا بصريح المعقولِ وصحيحِ المنقول، كقولهم «لا هو مبائنٌ للمخلوقات، ولا مجانبٌ لها، ولا يُشار إليه»، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يَصِفُون بها ربَّ العالمين مما لا يتضمن وصفَه بصفة كمال، بل يُشاركه فيها الممتنِعات والمعدومات، وتستلزم كونَ الموصوف بها معدوماً، بل ممتنعاً.

ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخَيالاتِ الفاسدةَ أصولاً عقلية يُعارَض بها ما أرسل الله به رُسُله وأنزل به كتبه من الآيات، وما فَطَر الله عليه عبادَه، وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شُبهة فيها.

ولهذا كان أساطينُ الفلاسفة القدماءِ وكثير من المتأخرين منهم على خلاف قول هؤلاء النُّفاة، وكانوا أقربَ إلى موافقة الأنبياء وأتباع الأنبياء من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والمتكلمة، كما قد بسطتُ أقوالهم في غير هذا الموضع.

مبنى العقل على صحة الفطرة

والمقصود هنا التنبيه على أصولٍ سَلَّموها، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء ـ صلوات الله عليهم.

كون تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً

ثم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ كَمَّلوا للناس الأمرين، فدلُّوهم على الأدلة العقلية التي بها تُعلم [٣١٠] المطالبُ الإلٰهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يَعْجِزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم./ وليس تعليم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثيرٌ من النظار. بل هم بيَّنوا من البراهين العقلية التي بها تُعلم العلوم الإلٰهية ما لا يوجد عند هؤلاء ألبتة. فتعليمهم ـ صلوات الله عليهم ـ جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً. بخلاف الذين خالفوهم، فإن تعليمهم غيرُ مفيدٍ للأدلة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكِبْر الذي ما هُم ببالِغيه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝٥٦﴾ [سورة غافر: ٥٦]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ۝٣٥﴾ [سورة غافر: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ۝٨٣﴾ [سورة غافر: ٨٣]. ومثل هذا كثير في القرآن. وقد بسطنا القولَ فيه في «بيان دَرْءِ تعارُض الشرع والعقل[1]».

/٣٢٤

---

(١) «بيان دَرْء تعارض الشرع والعقل»: هو الذي سماه بـ «كتاب تعارض العقل والنقل» مختصراً كما تقدم في ص ٢٩٧ مع تعليقنا عليه. ويسمى أيضاً «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل»، ولا فرق بينهما، إذ «درء التعارض» يحدث «الموافقة». قال في «كشف الظنون»: «درء التعارض» في مجلدات للشيخ ابن تيمية. وأما بسط قول المصنف فيما ذكر ههنا من محاولة أهل الكلام والفلسفة معارضة الفطرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب. فذكر أولاً نص قانونهم الفاسد بقولهم: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، إلخ»، ثم رده رداً شافياً بليغاً من ثمانية عشر وجهاً، وبسطه في نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ ـ ١٩٧، ج ١)، فمزَّق قانونهم الفاسد الذي سبَّب فسادَ فِطَر خلق كثير من هذه الأمة كل تمزق، وقرر عَظَمة نصوص الأنبياء في النفوس أبلغَ تقرير.

بناء جعلهم علومهم ثلاثة أنواع

ولهذا لمَّا كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنُّون وجودَه في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع: أدناها عندهم «الطبيعيّ»، وهو ما لا يتجرَّد عن المادة، لا في الذهن ولا في الخارج، وهو الكلام في «الجسم» وأحكامه وأقسامه. وأوسطها «الرياضي»، وهو ما يتجرَّد عن المادة في الذهن لا في الخارج، مثل علم الحساب والهندسة. فإنه/ لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا «جسماً»، ولكن يجرَّد المقدارُ في النفس. وأعلاها عندهم ما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال العِلْمي، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العيني، وقد يسمونه «العلم الإلٰهي»، ويسمونه «الفلسفة الأولى» و «الحِكْمة العليا»، وهو ما تجرَّد عن المادّة في الذهن والخارج.

/٣٢٥

وإذا تأمّل الخبير بالحقائق كلامَهم في هذه [٣١١] الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسمَ الذي يسمونه «الطبيعي» وما يَتْبعه من «الرياضي». وأما «الرياضي» المجرَّد في الذهن فهو الحكم بمقاديرَ ذِهنية لا وجود لها في الخارج. والذي سمَّوه «علم ما بعد الطبيعة»، وهو ما جرَّدوه عن المادّة في الذهن والخارج، إذا تُدبّر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج، وإنما تصوروا أموراً مقدَّرةً في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج. ولهذا كان منتهى نظرهم وآخرَ فلسفتهم وحكمتهم هو «الوجود المطلق الكلي» أو المشروطُ بسَلْب جميع الأمور الوجودية.

موضوع العلم الإلٰهي الوجود الكلّي

فموضوع العلم الإلٰهي الناظر في «الوجود» ولواحقه هو «الوجود الكلي» المنقسم إلى جوهر وعَرَض، وعلة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن. وهو «العلم الأعلى» عندهم. فهذا العلم الأعلى مقدر في الذهن. والعليّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذي لا إله إلا هو، الذي أنزل قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝٥﴾ [سورة الأعلى: ١ ـ ٥].

كون ما يثبتونه واجب الوجود ممتنع الوجود

وأما «واجب الوجود» الذي يثبتونه، فإما أن يجعلوه وجوداً مجرداً عن كل قيد ثُبوتي وعَدَمي، وإما أن يقولوا: بل هو مقيد بالأمور السَّلبية دون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج. فإنه يمتنع ثبوتُ موجودٍ خارجي لا

يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أيَّ موجود حقير فَرَضْتَه كان خيراً من هذا الذي لا يوصَف بشيء ثبوتي، فإنه قد شارك [٣١٢] ذلك الموجودَ الحقيرَ في مسمى «الوجود» ولم يَمْتَزْ عنه إلا بوصف عدمي، / وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم، فكان ما امتاز به ذلك الموجودُ الحقيرُ خيراً مما ميَّزوا به «واجب الوجود» بزعمهم. وقد بُسط هذا في موضع آخر، وبُيِّن أن ما يثبتونه ويجعلونه «واجب الوجود» هو ممتنع الوجود، ولكن يُفرَض في الذهن كما تُفرض سائر الممتنعات.

٣٢٦/

عجزهم عن تمثيل الأمور الكلية

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدّروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم في الأمور الكلية والعقليات المحضة. وإذا ذُكر لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي «الحقيقة من حيث هي هي»، ونحو هذه العبارات. فيطالَبُون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال «بيّنوا هذا، أي شيء هو؟» فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان. وهذا مثل أن يقال لهم: «اذكروا مثال ذلك»، والمثالُ أمر جزئي. فإذا عَجَزوا عن التمثيل وقالوا: «نحن نتكلم في الأمور الكلية» فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج، بل فيما ليس له معلوم في الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة في الخارج.

معنى لفظ «الكلي»

ولفظ «الكلي» يريدون به «ما لا يَمنع تصوُّرُه من وقوع الشركة فيه». ثم قد يكون ممتنعاً في الخارج، كشريك الباري. وقد يكون معدوماً وإنما [٣١٣] يقدّره الذهن، كما يقدَّر «عَنْزٌ أيَّلٌ»، وهذا تمثيل أرسطو.

بحث نفيس في لفظي «الإله» و«الشمس»

وقد يكون موجوداً في الخارج لكن لا يقبل الشركة، وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع. وهم يمثّلون هذا باسم «الإله» و «الشمس»، ويجعلون مسمى هذا كليّاً لا يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه، وإنما امتنعت الشركةُ فيه لسبب خارجي فانحصر نوعُه في شَخْصه، لا لمجرّد تصور معناه؛ وهذا مشهور بينهم.

وإنما يصحّ هذا إذا كان لفظ «الإله» ولفظ «الشمس» اسمَ جنس بحيث لا يُقصد به «الشمس المعيّنة» ولا «الإله المعين المعروف». فإن «الكلي» عندهم مثل/ «اسم الجنس» في اصطلاح النحاة، وهو ما عُلّق على الشيء وعلى كل ما أشبهه. والناس لا يقصدون بلفظ «الشمس» إلا «الشمس المعيّنة»، واللام فيها لتعريف العهد، لا للجنس، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٣٣]. فمسمى «الشمس» و «القمر، هنا جزئي، لا كليّ، بخلاف لفظ «الكوكب» و «النجم» ونحو ذلك، فإنه كليّ. وكذلك اسم «الإله» عند المسلمين إنما يريدون به «إلههم»، وهو «الله» لا إلَه إلا هو.

/٣٢٧

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كليّاً مشتركاً، بل نفسُ تصوُّرِ معناه يَمنع من وقوع الشركة فيه. فهو معيَّن مختصّ، وهو الذي يسمونه «الجزئيّ»، ليس مطلقاً مشتركاً، وهو الذي يسمونه «الكليّ».

حيرة الخسرو شاهي من الكليات

وكان الخُسْرَوْشَاهي[1] من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازي. وكان يقول: «ما عثرنا إلا على[2] هذه الكليات». وكان قد وَقَع في حَيْرة وشكّ، حتى كان يقول: «والله! ما أدري ما أعتقدُ، والله! ما أدري ما أعتقدُ، والله! ما أدري ما أعتقدُ».

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي

والمقصود أن الذي يدَّعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو مما يُعرف بـ «قياس التمثيل»، لا يقف على القياس المنطقي الشُّمولي أصلاً. بل ما يدّعون توقُّفَه [٣١٤]

(١) الخسرو شاهي: نسبة إلى «خُسرو شاه» قرية بمرو، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى بن عمرويَهْ بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزي الشافعي، العلامة المتكلم. أخذ الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي وبرع فيه، وتفنن في علوم متعددة منها الفلسفة، ودَرّس وناظر. اختصر «المهذب» في الفقه، و «الشفاء» لابن سينا، وله إشكالات وإيرادات جيدة. توفي سنة ٦٥٢هـ بدمشق ـ «شذرات الذهب».

(٢) على: لا يوجد بأصلنا، وإنما أضفناه من «س».

على هذا القياس تُعلَم أفراده التي يُستدل عليها بدون هذا القياس؛ وذلك أيسر وأسهل. فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه «البرهاني» استدلالاً على الأَجْلَى بالأخفى.

وإذا قيل: فالبرهان يفيد قضية كلية، قيل: أما البرهان الذي يستحق اسمَ البرهان عندهم، وهو ما كان مؤلَّفاً من المقدمات اليقينية المحضة الواجبِ قَبولها التي يمتنع /نقيضها، فإنها بهذه المنزلة. وأما ما لا يكون كذلك، بل يكون مؤلفاً من القضايا /٣٢٨ التجرِبية العادية، كالقضايا الطبيعية، والطبيّة، والنحويّة، ونحو ذلك، فهذه كثيراً ما تكون منتقِضة، ولا يَجزم العقلُ بامتناع انتقاضها إلا بشروط. فإن العاديات يجوز انتقاضها، والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادّةً للبرهان، بل للجدل أو الخَطابة.

فإن قيل: وأنتم تَجزمون بمراد المتكلِّم بكلامه في غالب المواضع، كما تَجزمون بمراد الرسول، ومراد علماء الشرع، والطب، والنحو؛ والعلمُ باللغات مبناه على القضايا العادية، قيل: الجزم بمراد الشخص المعيّن ليس هو قضية كلية، بل هو علم بمراد شخص معيَّن. وهذا وإن كان عِلمنا بلُغَته وعادته هو مما يُعِين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يَختصّ به يُعرّف أنه إنما تكلمه بتلك العادة ليُفْهِمَنا مُرادَه. وحينئذ، فليس هذا مما نحن فيه. ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكروه من برهانهم.

وهم يَعيبون في صناعة «الحدّ» أن يعرَّف الجليُّ بالخفيّ، وهذا في صناعة «البرهان» أشدُّ عيباً. فإن «البرهان» لا يُراد به إلا بيانُ المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه. فإذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجليّ بالخفيّ. وأما «الحدّ» فالصواب أن المراد به التمييزُ بينه وبين المحدود، لا تعريفُ الماهية. وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميَّز أخفى، وقد يكون أجلى.

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي

والحد الخفي بعضُ الناس. وكثير من الناس إذا ذُكر له الواضح لم يَعبأ به، وقد لا يسلِّمه حتى يُذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنه يسلّمه. وكذلك إذا ذُكر له حد يميّزه. وهذا في الغالب يكون من مُعانِد، أو ممن تعوَّدت نفسُه أنها لا تعلم إلا ما تعنَّتْ عليه، وفكَّرَتْ فيه، وانتقلَتْ فيه من مقدمة إلى مقدمة. فإن العادة طبيعة ثانية. فكثير ممن تعوّد البحثَ والنظرَ صارت عادةُ نفسه كالطبيعة له، لا يَعرف ولا يَقبل ولا يُسلّم/ إلا ما حَصَل له بعد بحث ونظر، بل وجَدَل ومنع ومعارضة. فحينئذ يعرف به ويَقْبَلُه ويسلّمه؛ وإن كان عند أكثر الناس من الأمور [٣١٥] الواضحة البينة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، وتنفع في المناظرة لقطع المعانِد وتبكيت الجاحد.

/٣٢٩

معنى «السفسطة»

فإن السفسطة أمر يَعرض لكثير من النفوس، وهي جَحْد الحق. وهي لفظة معرَّبة من اليونانية، أصلها «سُوفِسْطِيا»، أي «حكمة مُمَوَّهة». فلما عُرِّبت قيل: «سَفْسَطة».

إنكار العقل بأن في الناس من يقول بإنكار الحقائق

وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أن في الناس رجل يقال له: «سُوفِسْطا»، وأنه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم، فهذا باطل لا حقيقةَ له. ولا يُتَصوَّر أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا من البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشعورِ بها. فإن الإنسان مدنيّ بالطبع، فلا بد أن يَعرف بعضُ الناس بعضاً. ويعرف الإنسان جوعه وشِبَعه، وعطشه ورِيَّه، ولذَّته وألمه، ويميّز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة.

إبطال النقل بأن طائفة السُّمنية تبطل من العلوم ما عدا الحسيات

وكذلك ما يذكرونه أن في السُّمَنِيَّة[١] قوم ينكرون من العلوم ما سوى «الحسّيات» حتى ينكروا «المتواتراتِ» غَلَطٌ على القوم. فإنهم أنكروا وجودَ ما لا يمكن الإحساسُ به، لم ينكروا وجودَ ما لا يُحِسُّونه هم. وقد ذكر الإمام أحمد مناظَرَتهم [٣١٦]

---

(١) السمنية: قال الفيومي في «المصباح المنير»: والسمنية فرقة تعبد الأصنام، وتقول بالتناسخ، وتنكر حصول العلم بالأخبار. قيل: نسبة إلى «سُومَنات» بلدة من الهند على غير قياس ـ اهـ.

للجَهمْ بن صَفْوان[١]، وهي تقتضي ذلك. وإلا فهؤلاء من عقلاء/ الهند وحُكَمائهم، /٣٣٠
وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام. فلا يُتصوَّر أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده، فلا ينكر وجود البلاد، والأنهار، والجبال، والدور، التي لم يرها؛ ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها. فإن هذا ليس عليه أحد من بني آدم، بل بنو آدم كلُّهم متفقون على أن ما شاهدوه عَلِموه بالمشاهدة، وما غاب عنهم علموه بالأخبار. فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار.

قد تستعمل طريقة المقدمات لإزالة السفسطة

ولكن قد تعرض السَّفْسَطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف، فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام. فكما أنها ليس في الوجود أمَّة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هو جاهل بكل شيء، وفاسدُ الاعتقاد في كل

---

(١) الجهم بن صفوان: هو مولى بني راسب، ويكنى بأبي مُحرِز. هو الذي نسبت إليه الفرقة «الجهمية»، كان يأخذ عن الجَعْد بن دِرْهَم. نقل الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» قول الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»: والجهمية أتباعُ جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وقال: لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما يُنسَب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً أو مُستطيعاً لشيء. وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه «شيء» أو «حي» أو «عالم» أو «مريد»، حتى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. قال: وأصفه بأنه «خالق» و «محيي» و «مميت» و «موحِّد» ـ بفتح المهملة الثقيلة ـ لأن هذه الأوصاف خاصة به. وزعم أن كلام الله حادث، ولم يُسمّ الله متكلماً به. قال: وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل، وخَرَج مع الحارث بن سُريج لما قام على نَصْر بن سيار، عامل بني أمية بخراسان. فآل أمره إلى أن قتله سَلْم بن أحْوَز، وكان صاحبَ شُرَطة نصر ـ اهـ.

وعن خلف بن سليمان البلخي، قال: كان الجهم من أهل الكوفة، وكان فصيحاً، ولم يكن له نفاذ في العلم. فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له: «صف لنا ربَّك الذي تعبده». فدخل البيت لا يخرج مدة، ثم خرج فقال: «هو هذا الهواء مع كل شيء». وأورد الإمام البخاري آثاراً كثيرة عن السلف في تكفير جهم. قال الطبري إن قتل جهم كان في سنة ١٢٨هـ. وعن خلاد الطُّفَاوي: بلغ سلم بنَ أحوز ـ وكان على شُرَطة خراسان ـ أن جهم بن صفوان ينكر أن الله كلَّم موسى تكليماً، فقتله. زاد الطبري أن سلماً قال لجهم: «لو كنت في بطني لشققتُه حتى أقتلَك»، فقتله ـ مأخوذ عن «فتح الباري» ملخصاً. وأوردناه ببعض التفصيل لكثرة ما ورد من رد المصنف على هذه الفرقة الضالة المضلة، وشَنَاعة آرائها الفاسدة، وعِظَم الضرر منها للأمة.

شيء، وفاسدُ القصد في كل شيء. بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض، بل قد يوجد بعضُ الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض. وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفِطْرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تُناسب مِزاجهم.

وكذلك من كان به سفسطة ومرضَتْ فطرتُه في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوعٌ من العلاج والأدوية. فقد تكون الحدود والأدلة التي تُحوِجُه إلى [٣١٧] النظر والفكر إذا تصوَّرها مقدمة مقدمةً مما يزيل/ سفسطتَه وتُحوِجُه إلى الاعتراف بالحق. وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب، والحساب لا يحتمل وجهين. وقد يكون غلطُه ظاهراً وهولا يعرفه، أو لا يعترف به. فيُسلَك معه طريق طويل يعرف بها الحق، ويقال له «أخذت كذا، وأخذت كذا، فصار كذا؛ وأخذت كذا، وأخذت كذا، فصار كذا».

/٣٣١

وقد تستعمل في المناظرات

وكذلك المناظِر. قد تُضرب له الأمثالُ، فإن المثال يكشف الحال حتى في المعلومات بالحس والبديهة. وقد تُسْتَسْلَفُ معه المقدّماتُ، وإلا فقد يَجحد إذا عَرَف أنه يلزمه الاعترافُ بما ينكره. وهي طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة. يكون المستدل هو السائلُ، لا المعترضُ. فيَستسلف المقدمات، ويقول: «ما تقول في كذا، وفي كذا؟» أو يقول: «لِيُبيّن كذا وكذا» مقدمة مقدمة، فإذا اعترف بتلك المقدمات بيِّن ما تستلزمه من النتائج المطلوبة.

فيجب الفرق بين ما تقف معرفةُ الحق عليه وتحتاج إليه وبين ما يُعرف الحق بدونه، ولكن قد يُزال به بعض الأمراض ويقطع به بعضُ المعاندين، والله سبحانة أعلم.

لمعرفة الحق طرق لا طريقة واحدة

وكثير من النظار يسلك في معرفة المطلوب طريقاً يقولون: لا طريق إلا هو، وكذلك في «الحدود». وقد تكون تلك الطريق فاسدة، وقد تكون صحيحة، ولكن للناس طُرُق أخرى. كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله: «إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق»، وتكون للناس طرق خير منها.

«كتاب الآراء والديانات» للنُّوبَخْتي

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسُرعة لسبب اقتضى ذلك[١]. ثمّ بعد مدة نظرتُ في «كتاب الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النُّوبَخْتي[٢]، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين. فإنه/ ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصراً[٣]. ١/٣٣٢

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

الفلاسفة أصناف متفرقون

وأرسطو هو المعلم [٣١٨] الأول لأصحاب هذه التعاليم الذين يسمَّون «المشَّائين». وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو، وما يتبعه من الطبيعي والإلٰهي. فإن الفلاسفة ليسوا أمةً واحدةً لها مقالة في العلم الإلٰهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصنافٌ متفرقون، وبينهم من التفرُق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله ـ أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة.

كلما كان القوم عن اتّباع الرسل أبعد كان اختلافُهم أكثر

فإن القوم كلما بَعُدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزّلة كان أعظمَ في تفرُّقهم واختلافهم. فإنهم يكونوا أضلَّ، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أُمامة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما ضَلَّ قوم بعد هُدىً كانوا عليه إلا أُوتُوا الجَدَلَ»،

---

(١) قد تقدم بيانه في مقدمة المصنف، ص ٤٥، س ١٠ ـ ١٣.

(٢) النوبختي: هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي البغدادي الشيعي من علماء الإمامية، توفي بعد سنة ٣٠٠هـ كما ذكره صاحب «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، وذكر له كتاب «الاعتبار والتمييز والانتصار»، و «الرد على أهل المنطق»، و «الرد على فرق الشيعة ما عدا الإمامية»، ولعل هذا هو الذي طبع باستانبول سنة ١٩٣١م باسم «فرق الشيعة»، وذكر كتباً غيرها في الردود. وقال ابن النديم: وله من الكتب «كتاب الآراء والديانات» ولم يتمه.

(٣) سيعود المصنف إلى كلام النوبختي بعد بحث طويل في اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد، وسنعلّم له علامةً بعنوانه هنالك، فانظر ص ٣٨٣.

الحَكَم بين الناس هو الكتاب والرسول

ثم قرأ قوله تعالىٰ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [سورة الزخرف: ٥٨]. إذ لا يَحكم بين الناس فيما تَنازعوا فيه إلا كتابٌ منزَّل ونبي مرسَل، كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

/٣٣٣ / ولهذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [سورة النساء: ٥٩]. وقد أنزل مع رسله الكتابَ والميزانَ، كما [٣١٩] قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة الحديد: ٢٥]. وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: ١٧].

«الميزان» المنزل هو «العدل»

و «الميزانُ» قال كثير من المفسرين: هو «العَدْل». وقال بعضهم: هو ما به توزَن الأمور، وهو ما به يعرف العدل. وكذلك قالوا في قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٧]: الأمثالَ المضروبةَ والأقيسة العقلية التي[1] تَجمع بين المُتماثلات وتفرِّق بين المختلفات. وإذا أُطلق لفظ «الكتاب» كما في قوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣]. دخل فيه الميزانُ، لأن الله تعالى بيَّن في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يُعرف به الحق والباطل.

اقتران «الكتاب» و«الحكمة»

وهذا كلفظ «الحكمة»، تارةً يقرن بـ «الكتاب» كما في قوله: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [سورة النساء: ١١٣]؛ وتارةً يُفرَد «الكتاب» كقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ [سورة الكهف: ١]، وإذا أفرد دخلت «الحكمةُ» في معناه. وكذلك في

---

(١) التي هو الصواب؛ وفي الأصل «الذي».

لفظ «القرآن» و «الإيمان». قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ ﴾/ [سورة الشورى: ٥٢]. وإذا أفرد لفظ «القرآن» فهو يدل على «الإيمان»، /٣٣٤ كما أن «الإيمان» يدل على «القرآن»، فهما متلازمان. وسيأتي إن شاء الله الكلامُ [٣٢٠] على هذا.

نهى الله عن الاختلاف

وقد أمر الله بالجماعة والائتلاف، ونَهَى عن الفُرقة والاختلاف. فقال تعالى: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ ﴾ [سورة آل عمران: ١٠٣]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٩]. وقال: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ ﴾ [سورة آل عمران: ١٠٥]. وقد أَخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون. فقال تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ ﴾ [سورة هود: ١١٨ ـ ١١٩].

أقل الطوائف اختلافاً أهل الحديث والسنة

ولهذا يوجد أَتْبَعُ الناس للرسول أقلَّهم اختلافاً، كأهل الحديث والسنة فإنهم أقلُّ اختلافاً من جميع الطوائف. ثم من كان إليهم أقربَ من جميع الطوائف المنتسبة إلى السنة كانوا أقل اختلافاً. فأما مَنْ بَعُد من السنة، كالمعتزلة والرافضة، فتجدهم أكثرَ الطوائف اختلافاً.

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يَحصُرُه أحد. وقد ذكر أبو الحسن الأشْعَري في «كتاب المقالات: مقالات غير الإسلاميين[1]» عنهم من المقالات ما لم يَذكر الفارابي، وابن

---

(١) «مقالات غير الإسلاميين»: لعله كتاب «جُمَل المقالات». قال الأشعري في بعض كتبه: وألفنا كتاباً في جمل مقالات الملحدين وجمل أقاويل الموحّدين، سميناه كتاب «جمل المقالات». وهو غير كتاب «مقالات الإسلاميين» له أيضاً الذي طالما يذكره المصنف ويورد من عباراته، والذي قد طبع طبعاً متقناً باستانبول سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ م في جزئين، صفحاته ٦١١، باعتناء المستشرق=

سينا، وأمثالهما. وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في «كتاب الدقائق» الذي رَدَّ فيه على الفلاسفة والمنجِّمين، ورجّح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان. وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات وردوها.

٣٣٥/ أنصار مذهب المشائين أتباع أرسطو

/ ولكن مذهبَ الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالهما، كالسُّهروردي[(١)] المقتول على الزندقة، وكأبي بكر بن الصائغ[(٢)]، وابن رُشد الحفيد، هو مذهب

= الألماني هـ. ريتر، بعنوان «مقالات الإسلاميين واختلاف المُصَلِّين».

(١) السهروردي: عليه حاشية بهامش الأصل بخط غير واضح، وفيها بعض بياضات كما تَرَى. وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلل: صاحب «حكمة الإشراق» التي يذكر أنها حكمة الإشراقيين من حكماء الفرس، وأهل بابل، ومن وافقهم من حكماء اليونان التي يقرّون فيها فنونَ التناسخ وقبائح الأضاليل. ويذكر ذلك عن أغاثا ديمون، ويجعله نبياً بمجرد دعواه. وقد يسميه «پيمر شيث». ويذكر ذلك عن انباذقلس، وفيثاغورس، وسُقراط، وأفلاطون، وعزاه النصارى (كذا) زرا دشت، وصرح بنبوته. وما أثبته في ذلك الكتاب من الأمور المشتملة على أجناس الأضاليل تنمى عن حصرنا لها.
وهذا الكتاب عندهم جليل المقدار جداً، وإنما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلف لطريقة المشائين في فنون من حكمتهم. وربما نبّه على أمور لازمة للقوم تؤذن بقرب مطلوب لهم. . . يبين أن ما رآه أولى مما رأوه من وضعهم، كما ذكر في أن بطريقهم للشكل الرابع كان لبعده عن الوقت (كذا). قال: والذي. . . فيه من الرد إلى الأول إما بالقلب أو بالخلف هو بعينه واقع في الثاني والثالث. وذكر أن الثاني لم يشتمل إلا على السالب الكلي والجزئي فقد اشتمل عليهما الأول. وكذلك الثالث إنما اشتمل على الجزئي موجباً وسالباً. إلى غير هذا مما رآه لازماً لهم. فمرة يصيب على أصولهم، ومرة يخطىء على ذلك. وكتابه شاهد عليه. وبالله تعالى التوفيق ـ اهـ.

(٢) أبو بكر بن الصائغ: هو أبو بكر محمد بن باجَّة (بتشديد الجيم) التُّجيبي الأندلسي السَّرَقُسْطي، المعروف بابن الصائغ، الفيلسوف الشاعر المشهور. له تصانيف في الرياضيات، والمنطق، والهندسة، أربى فيها على المتقدمين. توفي سنة ٥٣٣ هـ. مسموماً في باذنجان بمدينة فاس، قيل لأنه كان يشارك الأطباء في صناعتهم، فحسدوه وقتلوه مسموماً. قال القفطي: «استوزره أبو بكر يحيى بن تاشِفين مدة عشرين سنة».
ولم نجد على طول البحث مَلِكاً يسمى «أبا بكر يحيى بن تاشفين». والذي يحتمل أنه وزر لأمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف بن تاشفين، صاحب المغرب، ثاني ملوك بني تاشفين=

المشّائين أتباع أرسطو صاحب المنطق. وهو الذي [٣٢١] يذكره الغزالي في كتاب / «مقاصد الفلاسفة»، وعليه رَدَّ في «التهافُت». وهو الذي يذكره الرازي في «الملخَّص» /٣٣٦ و «المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدي في «دقائق الحقائق» و «رُموز الكنوز» وغير ذلك.

أتباع طريقتهم مع الانتقاد عليهم

وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحبُ «المعتبَر»، لكن لم يقلّدهم تقليدَ غيره، بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يَسْنَح لهم. وابن سينا أيضاً قد يخالف الأوَّلين في بعض ما ذكروه. ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ «الشفاء» أن الحق الذي ثبت عنده ذَكَره في «الحِكْمة المَشْرِقية»، والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الإشراق»، والرازي في «المباحث المشرقية».

أتباع أرسطو القدماء

وأتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة: بُرقلس[1]، والإسكندر

= المعروفين بـ «الملثمين». كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين، مؤسس الدولة، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفي سنة ٥٣٧ هـ بمراكش. وهو الذي جرت في زمنه فتنةُ محمد بن تُومَرْت المهدي.
ويؤيد ذلك أن أبا نصر الفتح بن خاقان. صاحب «قلائد العِقْيان»، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا في كتابه بسوءٍ لسبب ما بينهما من المُعاداة. وقد مات ابنُ خاقان مقتولاً في مسكنه بفندق بمدينة مَرَّاكُش في صدر سنة ٥٢٩هـ على رواية الحافظ أبي الخطاب بن دِحْية، صاحب «المطرب من أشعار أهل المغرب» وقد ذكروا أن قتله كان بإشارة الملك على بن يوسف بن تاشفين الذي قُلنا أن ابن الصائغ قد وَزَرَ له. وكان تأليف «قلائد العقيان» باسم أخي الملك: ابراهيم بن يوسف بن تاشفين، وقد ذكره في خُطبة الكتاب. فإذا تأملنا هذه الحوادث بمجموعها ترجَّح لدينا احتمال كون ابن الصائغ قد وزر لهذا الملك، وأنه قد وقع تحريف في الاسم الذي ذكره القفطي.
أما أحوال ابن تاشفين هذا فقد ذكرها ابن خلكان ضمن ترجمة «يوسف بن تاشفين» ترجمة مسهبة أيما إسهاب.

(١) برقلس: هو برقلس ديدوخس الأفلاطوني من أهل أطاطولة، وقيل: من أهل اللاذقية. وهو القائل بالدهر الذي تجرد للرد عليه يحيى النحوي الفيلسوف بطرك الإسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، صنفه في ذلك. كان متكلماً عالماً بعلوم القوم، أحد المتصدرين فيها، له تصانيف كثيرة في الحكمة، منها كتاب «شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة» ثلاث مقالات ـ عن «أخبار الحكماء»=

الأفرديوسي[١]، وثامسطيوس[٢] صاحب الشروح والترجمة. وإذا قال الرازي في كتبه «اتفقت الفلاسفة» فهم هؤلاء، وإلا فالفلاسفة طوائفُ كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات، والإلٰهيات، وفي الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقِدَم العالم أرسطو.

/٣٣٧ / وقد ذكر محمد بن يوسف العامري[٣]، وهو من المصنفين في مذاهبهم، إن قدماءهم دخلوا الشام، وأخذوا عن أتباع الأنبياء ـ داود وسليمان، وأن فيثاغورس معلّم سُقْراط أخذ عن لقمان الحكيم، وسُقْراط هو معلّم أفلاطُن، وأفلاطن معلّم أرسطو.

رد نظار المسلمين عليهم

والمقصود هنا أن نُظّار المسلمين ما زالوا يصنّفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق، ويبيّنون خطأهم فيما ذكروه في «الحد» و «القياس» جميعاً، [٣٢٢] كما يبينون خطأهم في الإلٰهيات وغيرها. ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم، بل المعتزلة والأشعرية والكَرَّامية والشيعة وسائرُ طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها. وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، وتكلّم فيه علماءُ

= ولم يذكر زمانه.

(١) الإسكندر الأفرديوسي: أو الأفروديسي، أو الأفروذيسي، ولد في أفروذيسيا من كاريا في أواخر القرن الثاني للميلاد، فيلسوف مَشّاء يلقب بـ «المفسِّر» لأنه علق على مؤلفات أرسطو كثيراً من الحواشي النفيسة. كانت شروحه يُرغَب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الإسلامية. رأى جالينوسَ الطبيبَ وعاصره وناظره. وله من الكتب غير التفاسير والتراجم «كتاب النفس» مقالة إلخ ـ عن «أخبار الحكماء» و«دائرة المعارف للبستاني».

(٢) ثامسطيوس: كان فيلسوفاً، زمانهُ بعد زمان جالينوس، فسر كثيراً من كتب أرسطوطاليس، وله من الكتب «كتاب ليوليانس في التدبير»، كتاب «الرسالة إلى ليوليان الملك» ـ عن «أخبار الحكماء»، وقد ذكر الشروح والتفاسير التي ألفها ضمن مؤلفات أرسطو في ترجمة أرسطو بالبسط.

(٣) هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري: ذكر له في «كشف الظنون» كتاب «الأمد على الأبد». وله كتاب «إنقاذ البشر من الجَبْر والقَدَر» و«التقرير لأوجه التقدير»، منه نسخة كتبت سنة ٥٩٢ هـ في مكتبة مُراد بك البارودي في بيروت، ذكرتْه مجلة «المجمع العلمي العربي» بدمشق، مجلد ٥، ص ٣٤. نبه عليه المستشرق بروكلمان، ولكن أخطأ فقال كتبت سنة ٥٢٩، وقال مجلد ٤. ولم نقف على سنة وفاته غير أن الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ذكره فيمن ذكره من فلاسفة الإسلام في «الملل والنحل»، ج ٣، ص ٩٣، على هامش «الفِصَل» لابن حزم، ط. مصر ١٣٢٠ هـ، فثبت أنه كان قبل ٥٤٨ هـ.

المسلمين بما يطول ذكره.

كلام النُّوبَخْتِي في الرد على المنطق

وهذا الردُّ عليهم مذكور في كثير من كتب أهل الكلام. لكن اتفق أني رأيت هذا الفصلَ أولاً في كلام النُّوبَخْتي. فإنه بعد أن ذكر طريقةَ أرسطو في المنطق قال[1]:

بيان غلط دعواهم القياس لا يبنى من مقدمة واحدة

وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه. وقالوا: أما قول صاحب المنطق «إن القياس لا يبني من مقدمة واحدة» فغلطٌ. لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن «الإنسان جوهر» فقال: أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين. وهو أن يقول: «إن الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة». وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية، هي قول القائل: «إن كلَّ قابلٍ للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر»، لأن دلالته على أن «كلَّ قابلٍ للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر» هو نفسُ ما خولف فيه وأراد الدلالةَ عليه، لأن الخاص داخل في العام، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر.

/٣٣٨ قولهم لا بد من مقدمتين

وقد يَستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثّراً، والكتابةَ على أن لها/ كاتباً، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك [٣٢٣] إلى المقدمتين. قالوا: فنقول: إنه لا بد من مقدمتين، فإذا ذُكرتْ إحداهما استغنى بمعرفة المخاطَب بالأخرى، فتَرَك ذكرها، لا لأنه مستغن عنها.

قلنا: لسنا نجد مقدمتين كليتين يُستدل بهما على صحة نتيجة. لأن القائل إذا قال «الجوهر لكل حيّ» و «الحياة لكل إنسان» فتكون النتيجة أن «الجوهر لكل إنسان». فسواء في العقول قولُ القائل: «الجوهر لكل حي» وقوله: «لكل إنسان».

قلت: معنى ذلك أنا إذا قلنا «كل إنسان حيّ، وكل حيّ جوهر» كما يقولون: «كل إنسان حيوان، وكل حيوان جوهر أو جسم» فسواء في العقول علمنا بأن «كل إنسان جوهر أو جسم» وعلمنا بأن «كل حيوان جوهر أو جسم». فمن عَلم أن «كل حيوان جوهر» فقد علم أيضاً أن «كل إنسان جوهر».

---

(١) أي في كتابه «الآراء والديانات»، كما مر ذكره في ص ٣٧٧.

ومقصوده أنهم لا يجدون مقدمتين أوّليتين بديهيّتين يستدل بهما على شيء من موارد النزاع التي تحتاج إلى «البرهان»، بل لا بد أن يكون إحداهما أو كلاهما غير بديهية. ومتى قُدّر أنهما بديهيتان فإحداهما تكفي كما ذكره من المثال. وإن قَدَّرت إحداهما نظريةً فهي التي يحتاج إلى بيانها. وإذا كانتا جميعاً نظريتين احتيج إلى بيانهما جميعاً، كما لو كانت ثلاث مقدمات. وما يحتاج إلى بيانه يُستدلّ عليه، ثم يستدل به. وإنما يستدل ابتداءً بما هو بيّنٌ بنفسه كالبديهيات.

قال: ولا يجدون في المطالب العلمية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسهما. بل إذا كان الأمر [٣٢٤] كذلك كانت إحداهما كافية.

قال: ونقول لهم: أرونا مقدمتين أوّليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يُستدلُّ بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة. فإذ كنتم لا تجدون ذلك بَطَل ما ادعيتموه.

/٣٣٩ قال أبو محمد الحسن بن موسى النُّوبختي: وقد سألت غير واحد من رؤسائهم/ أن يُوجِدَنِيْه، فما أَوجَدَنِيه.

قال: فما ذكره أرسطو طاليس غير موجود ولا معروف.

رد الأشكال إلى الشكل الأول

قال: وأما ما ذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غير مستعمَلَين على ما بناهما عليه. وإذا كانا يصحّان بقلب مقدّماتهما حتى يعودا إلى الشكل الأول، فالكلام حينئذ في الشكل الأول هو الكلام فيهما.

وذكر كلاماً آخَرَ ليس هذا موضعه. ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تَنْتُج بالرد إلى الشكل الأول، إما بقياس الخُلْف الذي يتضمن إثبات الشيء بإبطال نقيضه، وإما بواسطة حكم نقيض القضية، أو عكسها المستوي، أو عكس نقيضها. فبيان الأشكال ونتاجها فيه كُلْفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها. فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع الموادّ الثبوتية والسلبية، الكلية والجزئية، وقد عرفتَ انتفاء فائدته. فانتفاءُ فائدة فروعه التي لا تفيد إلا بالردّ إليه أولى وأحرى.

رد العلماء عليهم من غير تواطؤ بينهم

والمقصود هنا أن هذه الأمة ـ ولله الحمد ـ لم يَزَل فيها من يَتَفَطَّنُ لِمَا في كلام أهل الباطل من الباطل، ويردُّه. وهم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق [٣٢٥] وردّ

الباطل رأياً ورواية، من غير تشاعُر ولا تواطؤ.

بطلان دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين

وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق[1] ما نبهنا عليه. فإن «القياس» مشتمل على مقدمتين ـ صغرى وكبرى. فالكبرى هي العامَّة، والصغرى أخصّ منها. كما إذا قلتَ: «كل نبيذ خمر» و «كل خمر حرام» فإن النبيذ المتنازَع فيه أخصُّ من الخمر، والخمر أخصُّ من الحرام. فالأول هو الحد الأصغر، والآخر هو الحد الأكبر، والأوسط المتكرر فيهما هو الحد الأوسط. وحاصل «القياس» إدراج خاصّ تحت عامّ.

مثال البغلة وأنها لا تحمل

ومعلوم أن مَن عَلم العامَّ فقد عَلم شموله لأفراده. ولكن قد يعزُب عنه دخولُ / بعض الأفراد فيه، إما لعزوب علمه بالعام، وإما لعزوب علمه بالخاص. كما مَثَّله / ٣٤٠ المنطقيون ـ ابن سينا وغيره ـ فيمن ظن أن هذه الدابّةَ تحمل. فيقال له «أما تعلم أن هذه بغلة؟» فيقول: «نعم»، ويقال له: «أما تعلم أن البغلة لا تحمل؟» فحينئذ يتفطّن لأنها لم تحمل. فهذا وإن ذُكّر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علمَ ما لم يكن يعلمُه. فإن لم يخطُر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة أنها لا تحمل.

لكن هذا قد لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، وهي التي يذكرها. فإنه إن كان يعلم أن هذه الدابة بغلةٌ، ونسي أن البغلة لا تحمل بحمل، وهو قد جهل أو نسي أن هذه بغلة، عُرّف بهذه وحدها.

خلافهم في كون التفطن مقدمة ثالثة

وقد تنازع في هذا الموضع طائفتان ـ ابن سينا ومن معه، والرازي ومن معه. وسبب نزاعهما الأصلُ الفاسدُ الذي أخذوه تقليداً لأرسطو. فقال ابن سينا: لا بد مع المقدمتين من التفطُنِ لاندراج الخاص تحت العام. ومثَّله بهذا، فقال: قد يكون الرجل يعلم أن هذه الدابة المعيَّنة بغلة، ويعلم أن البغلة لا تحمل، لكن يَذهل عن دخول هذا [٣٢٦] المعيّن تحت ذلك العام. فإذا تفطَّن لذلك حصل النِّتاج، وإلا فلا.

---

(١) يوافق: كما في «س»، وفي أصلنا «موافق».

وقال الرازي: وهذا يقتضي أنه لا بد من ثلاث مقدمات: مقدمة بأن يعلم أن هذه بغلة، ومقدمة أن البغلة لا تحمل، ومقدمة أن هذا يتناول هذا. واختار أنه لا يحتاج إلا إلى مقدمتين: أن هذه بغلة، وأن البغلة لا تحمل. وأنه إذا كان غافلاً عن هذه الكلية لم يكن عالماً بها بالفعل. فإذا صار عالماً بها بالفعل بحيث تكون حاضرة في ذهنه امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن هذه البغلة لا تحمل.

الاحتياج إلى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر

وفصلُ الخِطاب أن المطلوب قد يحتاج إلى مقدمة، وإلى ثنتين، وإلى ثلاث، وإلى أربع. فأصلُ الاضطراب دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين، وتكفي فيها مقدمتان. فجعلوا لا بدَّ في كل مطلوب نظري من مقدمتين، وادَّعوا أنه يكفي في كل مطلوب نظري مقدمتان. وكلا الأمرين باطل.

٣٤١

/ فالشخص المعين إذا رأى دابة وظنها حاملاً إن كان ممن [لم] يعلم[1] أنها بغلة ولم يعلم أن البِغال عُقْم، أو يعلم الأمرين ونسيَهما، أو نسي أحدهما وجهل الآخر، فإنه يحتاج إلى العلم بمقدمتين ـ وتذكُّر المنسيِّ نوع من العلم. يحتاج أن يعلم أنها بغلة، ويعلمَ أن البَغْلات لا يحمِلْنَ. وإن كان يعلم أن البغلة لا تحمل لكن لم يعرف أنها بغلة احتاج إلى مقدمة واحدة. فإذا قيل له «هذه بغلة»، فإذا عَرَف أنها بغلة، وفي نفسه معلوم أن البغلة لا تحمل، علم أن هذه المعيَّنة لا تحمل. وإن كان يعلم أن هذه بغلة، وقد علم قديماً أن البغلة [٣٢٧] لا تحمل، لكن عَزَب هذا العلم عن ذهنه في هذا الوقت ونسيه، فهذا قد نسي عِلْمه، والنسيانُ من أضداد العلم، فإذا ذُكِّر بعلمه ذَكَره. فإذا ذكر أن البغلة لا تحمل حصل له مقدمة واحدة.

النسيان ضد العلم

والعلم يحصل بالعلم بالدليل لمن لم يكن عالماً به قط، ولمن يَذكُره بعد النسيان إذا كان قد علمه ثم نسيه. ولهذا قال سبحانه: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨ ﴾ [سورة ق: ٦ ـ ٨]. فبيَّن سبحانه أن آياته تبصرة وتذكرة.

---

(١) في الأصل «يعلم»، وإنما أضفنا «لم» ليصلح المعنى، فإنه مثال من يفقد العِلْمين معاً.

فالتبصرةُ بعد العَمَى، وهو الجهل؛ والتذكرةُ بعد النسيان، وهو ضد العلم.

التفطن مقدمة واحدة

وهؤلاء لما تقلَّدوا قولَ من يقول: إنه «لا بد من مقدمتين وبهما يحصل النتاج»، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظانِّ أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم. قال: فلا بد من التفطن. فيقال له: ما ذكرتَه من التفطُّنِ هو الذي يَحتاج إليه هذا، لا يحتاج إلى شيء من المقدمات غير هذه. وهذا التفطن هو تذكر ما كان نسيه، وهو مقدمة واحدة.

ومن قال: إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب في ذلك. لكن يقال له: لا تحتاج إلا إلى هذه المقدمة فقط، لا تحتاج إلى غيرها. وهذا الظان متى حَضَر في/ ذهنه أن هذه بغلة، وأن البغلة لا تحمل، لزم قطعاً أن يحضُر في ذهنه أنها لا تحمل. ٣٤٢/

كون المدلول لازماً للدليل

فالمدلولُ [٣٢٨] لازم للدليل. فمتى تصور الإنسان الدليلَ ولزومَ المدلول له تَصَوَّر المدلولَ. فإذا تصور أنها بغلة، وتصور لازم ذلك، وهو نفي الحمل عن البغلة، تصوَّرَ قطعاً نفيه عن هذه. فأما مجرد الدليل بدون تصورِ لزومِ المدلول له فلا يحصل به العلم. واللوازم البيّن لزومُها للدليل تُعلم بمجرد العلم به وبلزومها له؛ واللوازم الخفية التي يفتقر العلم بلزومها إلى وسطٍ، وهو دليل ثانٍ على اللزوم، يقف على ذلك. والأذهان في هذا متفاوتة. فقد يحتاج هذا الذهن في معرفة اللزوم إلى وسط وهو الدليل، والآخَر لا يحتاج إليه.

وقد تنازع النظار في العلم الحاصل بالدليل: هل هو لزومه عن الدليل لزوماً عادياً كما يقولونه في الشِّبَع مع الأكل، أو لزوماً عقلياً يسمى «التضمُّن» بحيث لا يمكن الانفكاكُ عنه كما يمتنع وجودُ العلم والإرادة بدون الحياة.

العلم بالدليل سبب للعلم بالمدلول عليه

والأول قول قدماء النظار كالأشعري وغيره. ولهذا جعله المعتزلة من باب «التولُّد»، وهذا كالرؤية مع التحديق، وكالسمع مع الإصغاء. وإلا فحصول العلم بالدليل دون المدلول عليه ليس ممتنعاً لذاته، بل الأول سببٌ للثاني، ومقتضٍ له، وموجِبٌ له، بحكم سُنَّة الله تعالى في عباده. بخلاف الحياة مع العلم، فإن الأول شرط للثاني. ولهذا كان العلم يوجَد مع الحياة، ليست الحياة متقدمة عليه كما يتقدم «العلم

بالدليل» على «العلم بالمدلول عليه».

مثال البغلة ينطبق على سائر النظريات

[٣٢٩] ونظار المسلمين مع تنازعهم في هذا متفقون على أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة كما ذكرناه. وما ذكروه من البغلة موجود في سائر النظريات. فإن الإنسان قد يعلم الخاصَّ ولا يعلم العام، وقد يعلم العامَّ ولا يعلم الخاص، كما قد يعلم أن هذه بغلة ولا يعلم أن البغلة لا تحمل، وقد يعلم أن البغلة لا تحمل ولا يعلم أن هذه بغلة. ولا يجب أن يكون علمه بالخاص مقدمًا على العام، ولا متأخراً، بل قد يتفق في بعض الناس علمه بالخاص قبل العام، وفي بعض الناس يعلم العام قبل الخاص.

/٣٤٣

يجوز العلم بالمعينات قبل العلم بالقضية العامة أو بعده

/ وكذلك المعيّنات. وذلك أن علمه بأن هذه البغلة لا تحمل كعلمه بأن هذه لا تحمل، وبأن هذه لا تحمل. فلا يجب أن يعلم أن هذا المعين مثلَ هذا المعين، بل قد يعلم أحد المعيَّنين ولا يعلم الآخَر. ولا يجب أن يكون علمه بالمعينات قبلَ علمه بالقضية العامة، ولا أن يكون بالمعينات أعلم. ولا يجب أن يكون بالقضية العامة الكلية التي يستفيد بها العلم بحكم القضايا المعينة أعلم منه بوصف القضايا المعينة. أي، لا يجب أن يكون علمه بأن كل بغلة لا تحمل أقوى، ولا يجب أن يكون العلم العام الذي يفيده علمُ المعينات في نفسه أسبقَ، مِنْ عِلْمِ معيَّن عَلِم به أنها بغلة. أي، العلم بأن البغلة لا تحمل لا يجب أن يكون أقوى ولا أسبق في الذهن من العلم بأن هذه الدابة بغلة، بل قد يجهل أنها بغلة، كما قد يجهل أن البغلة لا تحمل.

فإذا قُدر أنه يعلم [٣٣٠] أن البغلة لا تحمل، ومستَنَدُه في ذلك ما اشتهر من خَبَر الناس، فذلك يتناول المعيَّن كتناوله لما هو أعم منه. مثل تناوله للبغلات الحمراء، والسوداء، ولما تكون أمه أتاناً. فلو خطر له أن ما تكون أمُّه أتاناً. وأبوه حصاناً يحملُ قيل له «أما تعلم أن هذه البغلة، وأن البغلة لا تحمل؟».

وإن كان مستنده في أن البغلة لا تحمل هو تجربتُه فالتجربة لا تكون عامة، وإنما جرب ذلك في بغلات معينة، فما به يَعلم مساواةَ سائر البغلات لها يَعلم مساواةَ هذه البغلة لها.

واعتَبِر هذا بنظائره يتبيَّن لك أنه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي، بل يكون

استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة. وأن الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدِلّ. فقد يحتاج تارةً إلى مقدمة، وتارةً إلى ثنتين، وتارةً إلى ثلاث، وتارةً إلى أكثر من ذلك. وأنه تارةً يجهل كون المعين بغلة، وإذا كان كذلك فمتى علم أن هذه بغلة علم أنها لا تحمل إذا كان قد حصل في نفسه علم عام يتناول جميع البغلات.

الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدل

وإذا علم المعين، وهو أنها بغلة، ولم يعلم المطلق، لم يحتج إلا إلى علم العام، وهو أن البغلة لا تحمل. واعتَبِر هذا بسائر الأمور تجده كذلك.

/ الوجه الثالث /٣٤٤

عدم دلالة «القياس البرهاني» على إثبات الصانع

كون القياس

الوجه الثالث: أن القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان. وأما الموجودات في الخارج فهي أمور معينة، كل موجود له [٣٣١] حقيقة تخصه، يتميز بها عما سواه، لا يشاركه فيها غيره. فحينئذ لا يمكن الاستدلال بـ «القياس» على خصوص وجود معين. وهم معترفون بذلك وقائلون أن «القياس» لا يدل على أمر معين. وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي، وإنما يدل على كلي. والمراد بالجزئي ما يَمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه. وكل موجود له حقيقة تخصه يَمنع تصورُها من وقوع الشركة فيها. فإذن «القياس» لا يفيد معرفةَ أمر موجود بعينه، وكل موجود فإنما هو موجود بعينه. فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدَّرة في الأذهان لا محقَّقَة في الأعيان.

حقائق الموجودات

الأدلة القياسية لا تدل على الصانع بعينه

وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضع، وبيَّن أن ما يذكره النظار من الأدلة القياسية التي يسمونها «براهين» على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شيء منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق كلّي لا يَمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه.

فإنا إذا قلنا: «هذا محدَث، وكل محدَثٍ فلا بد له من محدِث»، أو «ممكِن، والممكِن لا بد له من واجِب» إنما يدل هذا على محدِث مطلق، أو واجب مطلق. ولو عُين بأنه قديم، أزلي، عالم بكل شيء، وغير ذلك، فكل هذا إنما يدل فيه «القياس»

على أمر مطلق كلي لا يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه. وإنما يُعلم عينه بعلم آخر يجعله اللهُ في القُلوب. وهم معترفون بهذا، لأن النتيجة [٣٣٢] لا تكون أبلغَ من المقدمات، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك، والكلي لا يدل على معيَّن.

دلالة الآيات الآفاقية عليه تعالى بعينه /٣٤٥

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من «الآيات»، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ - إلى قوله - لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٦٤]، / وقوله: إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، وغير ذلك. فإنه يدل على المعيَّن، كالشمس التي هي آية النهار. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [سورة الإسراء: ١٢]. و «الدليل» أعم من «القياس». فإن الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يُستدلُّ بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة. فـ «الآيات» تدل على نفس الخالق سبحانه، لا على قدر مشترَك بينه وبين غيره. فإن كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجودُ عين الخالق نفسه.

الكلام على علة الافتقار إلى الصانع

الإمكان أو الحدوث أو مجموعهما

وقد بُسط الكلام على هذا في مواضع، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامةُ النظار في هذا المطلوب، وفي الكلام على «المحصَّل»، وغير ذلك. فإن المتأخرين من النظار تكلموا في «علة الافتقار إلى المؤثِّر» - وإن شئت قلتَ: «إلى الصانع» - هل هو «الإمكان»، أو «الحدوث»، أو مجموعهما.

القائلون بالإمكان فقط

فالأول قولُ المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم، كالرازي. ومقصودهم بذلك أن مجرد «الإمكان» بدون «الحدوث» يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كونُ «الممكن» قديماً، لا محدَثاً، مع كونه مفتقراً إلى المؤثِّر. وهذا القول مما اتفق جماهير [٣٣٣] العقلاء من الأولين والآخرين على فساده، حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتَّبعه من متأخريهم، كابن رشد الحفيد وغيره، كلهم يقولون «إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا محدَثاً». وإنما قال هذا القولَ ابن سينا وأمثاله، واتبعهم الرازي وأمثاله.

وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقراً إلى الفاعل في حال بقائه فقط، فإنه لم يكن له حال حدوث. ولهذا لما جعلوا مثل هذا «ممكناً» اضطرب كلامُهم في «الممكن»، وورد عليهم إشكالات لا جوابَ لهم عنها، كما ذكر في كتبه كلها الكبار والصغار، كـ «الأربعين»، و «نهاية العقول»، و «المطالب العالية»، و «المحصَّل»، وغيرها. وقد بسطناه في غير هذا الموضع.

٣٤٦/ القائلون بالحدوث فقط

/ والقول الثاني: إن علة الافتقار مجرد «الحدوث»، وإن المحدَث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه، لا حال بقائه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام ـ المعتزلة وغيرهم. وهذا أيضاً قول فاسد.

اختيار المصنف أن مجموع الأمرين هو علة الافتقار

والقول الثالث: إن علة الافتقار هي «الإمكان» و «الحدوث». ولم يجعل أحدهما شرطاً في الآخر، وقد يجعل أحد الشطرين. وقد بينا في غير هذا الموضع أن كل واحد من «الحدوث» و «الإمكان» دليل على الافتقار إلى الصانع وإن كانا متلازمَين. فإذا علمنا أن هذا محدث علمنا أنه مفتقر إلى من يُحدِثه، وإذا علمنا أن هذا ممكن وجودُه وممكن عدمُه علمنا أنه لا يرجِّح وجودُه على عدمه إلا بفاعل يجعله موجوداً.

افتقار المخلوقات إلى الرب أمر ذاتي لها

وكونه [٣٣٤] مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلَّل بعلة جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته. فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً، لا يستغني عنه طرفة عين. وهذا من معاني اسمه «الصمد». فـ «الصمد» الذي يحتاج إليه كلُّ شيء وهو مستغنٍ عن كل شيء. وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه، لا لعلةٍ، ففَقْرُ المخلوقات وحاجتُها إليه ثَبَت لذواتها، لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.

فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي «الحدوث»، أو «الإمكان»، أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك. وإن أراد أن هذه المعاني يُعلم بها فَقْر الذات فهو حق. فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال.

القول بقدم الممكن وبطلانه /٣٤٧

وأما تقديرُ «ممكنٍ» يقبل أن يكون موجوداً، ويقبل أن يكون معدوماً، مع أنه واجب الوجود بغيره أزلاً وأبداً، فهذا جمع بين المتناقضين. فإن ما يجب وجوده أزلاً وأبداً لا يقبل العدم أصلاً. وقول القائل: «إنه باعتبار ذاته ـ مع قطع النظر/ عن موجِبه ـ يقبل الوجود والعدم» باطل لوجوه:

الوجه الأول

منها: أن هذا مبني على أن له ذاتاً محقَّقة في الخارج غيرَ الموجود المعيَّن، وأن تلك الذات تكون ثابتة مع عدمه. وهذا باطل. بل ليس له حقيقة [٣٣٥] في الخارج إلا الموجود الثابت في الخارج، وما يكون حقيقةَ الوجود لا يقبل العدم أصلاً. فليس في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتةً في الخارج في حال العدم حتى يقال: «إن الوجود يعرض لها». ولكن الذات المعلومة المتصوَّرة في الذهن تكون تارةً موجودة في الخارج وتارةً معدومة.

الفرق بين ما يعلم في الأذهان وما يوجد في الأعيان صحيح

وقد بسط هذا في غير الموضع. فإن هذا يتعلق بقول من يقول: «المعدوم شيء» من المعتزلة وغيرهم. ويقول من يقول: «الماهيات ثابتة في الخارج، وهي الموجودات المعينة» كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن وافقهم. وكلاهما باطل. بل الفرق المعقولُ هو الفرق بين ما يُعلم في الأذهان وبين ما يوجد في الأعيان، فإذا قيل لِما يُعلم في الذهن: «إنه شيء في الذهن أو العلم»، أو «ثابت في العلم أو الذهن»، أو سُمي ذلك «ماهية» وقيل «إن المثلث تثبت ماهيته في الذهن» مع الشك في وجوده فهذا صحيح. وأما إذا قيل: «في الخارج ذات ثابتة لا موجودة»، أو «في الخارج ماهية المثلَّث أو غيره ثابتةٌ مع أنه ليس موجوداً» فهذا باطل يعلم بطلانه بالتصور الجيد السليم والدلائل الكثيرة، كما قد بسط في موضعه.

الوجه الثاني

ومنها: أنه لو فرض أن لـ «الممكن» ذاتاً غير وجوده، فإذا كان الموجود لازماً لها أبداً وأزلاً واجباً بغيرها لم تقبل هذه الذاتُ أن تكون معدومة قط. وقول القائل: [٣٣٦] «هي في نفسها ليس لها وجود» إذا قُدر أن هناك ذاتاً غيرَ الوجود لا يقتضي أنه يمكن عدمُها ويمكن وجودُها مع القول بوجوب وجودها أزلاً وأبداً.

ومنها: أن الفاعل لا بد أن يتقدم مفعولَه المعيَّن، لا يجوز مقارنتُه له في الزمان

الوجه الثالث ٣٤٨/ لا يجوز مقارنة المفعول لفاعله في الزمان

وما يذكرونه من تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحو ذلك، ويجعلونه تقدماً بالعلة ليس في شيء من ذلك علة فاعلةٌ أصلاً، وإنما ذلك شرطٌ في هذا. ولا يمكن أحداً/ قط أن يبيّن في الوجود علةً فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له في الزمان أصلاً، وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط. ولكن لفظ «العلة» فيه إجمال ـ يراد به «الفاعل»، ويراد به «القابل» و «الشروط».

تلبيسهم في صفات واجب الوجود

وهذا أيضاً مما حَصَل فيه تلبيُس في صفات «واجب الوجود» لَمَّا قالوا: «لو كانت له صفاتٌ لكانت معلولةً للذات، والواجبُ لا يكون معلولاً». فيقال لهم: «واجب الوجود» قد يُعنى به ما لا يحتاج إلى فاعل، فالصفات واجبةٌ بهذا الاعتبار. وقد يعنَى به ما لا يفتقر إلى محل، وعلى هذا فالذات واجبة، وأما الصفات فليست واجبة بهذا التفسير. والبرهان قام على أن الممكنات لا بد لها من فاعل لا يفتقر إلى ما سواه، لم يقم على أن صفاته كذاته لا تفتقر إلى محل. وهذه الأمور مبسوطة في موضعها.

الكلام على جنس «القياس» و «الدليل» مطلقاً

والمقصود هنا الكلام على جنس «القياس» و «الدليل» مطلقاً. وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع لَمَّا تكلمنا على ما ذكروه من أن الاستدلال تارةً يكون بالعام على الخاص وهو «القياس»، وتارةً بالخاص على العام وهو «الاستقراء»، وتارةً بأحد الخاصَّين على الآخر وهو «التمثيل»، وبينا فساد هذا الحصر والتقسيم، وفساد ما ذُكر في حكم الأقسام. فإن من أنواع الاستدلال ما يُستدل فيه بمعيَّن على معين، وبالمساوي على المساوي، سواء كان معيناً أو كلياً.

الدليل يكون ملزوماً للحكم

فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص، بل لا بد في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم، والملزوم قد يكون أخصَّ من اللازم، وقد يكون متساوياً له، ولا يجوز أن يكون أعمَّ منه. لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة المخبَر عنه.

فإن المطلوب الذي هو النتيجة إذا كانت هو أن «النبيذ المسكِرَ المتنازَع فيه حرام»

الدليل يكون أعم من المحكوم عليه أومساوياً له

فاستُدِل على ذلك بأن «النبيذ المسكر خمر» بالنص، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر» ـ رواه مسلم وغيره. فـ «الخمر» أعم من «النبيذ» المتنازع فيه، /وأخص من «الحرام». و «الحرام» هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يسمونه «الحد الأكبر»، ويسمونه «محمول النتيجة». و «النبيذ» هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذي يسمونه «الحد الأصغر»، و «موضوع النتيجة». و «الخمر» هو الدليل، وهو «الحد الأوسط».[1] والمطلوب بالدليل معرفة الحكم، لا معرفة عينه[1]. فهذا الدليل يجب أن لا يكون أخصَّ من محل الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميع محل الحكم. فإذا كان أخص لم يشمله.

٣٤٩/

الدليل يكون أخص من الحكم أو مساوياً له

ويجب أن لا يكون أعمَّ من الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أخص منه. لأنه مستلزم للحكم الحكم، والحكم لازم له. فإذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزماً له. فلا بد في الدليل أن يكون مساوياً للحكم، أو أخصَّ منه، ليكون مستلزماً له. ولا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه، أو مساوياً له، ليتناول جميع صُوَر المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلاً على حكمه، بل على حكم بعضه.

المدلول عليه يعنى به الحكم ويعنى به المحكوم عليه

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم في «الدليل»، هل يجب أن لا يكون أعم من «المدلول عليه»، أو لا يكون أخص؟ وسبب ذلك أن «المدلول عليه» قد يُعنى به «الحكم» نفسه، وقد يعنى به «المحكوم عليه». فإذا أقمنا الدليل على «أن النبيذ حرام» فقد يقال: المدلول عليه هو «النبيذ»، وهذا يجب أن لا يكون أعمَّ من الدليل، بل إما مساوياً، وإما أخص. وقد يقال: المدلول عليه هو الحكم، وهو «حُرمة النبيذ». وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه. لأن الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه. فلا بد أن يكون المحكوم عليه

---

(١) هذه الجملة وقعت في أصلنا خطأ بين قوله «وهو محل الحكم» وقوله «وهو الذي يسمونه الحد الأصغر» في سطر ٥، فنقلناها إلى محلها المناسب هنا.

مستلزماً للدليل، بحيث يكون حيث وُجِد وُجِد الدليل ليشملَه الدليلُ. ولا بد أن/ يكون الحكم لازماً للدليل، بحيث يكون حيث تحقق الدليل تحقق الحكم، حتى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه. ٣٥٠/

الاستدلال بالمعين على المعين

وإذا كان كذلك فقد يُستدل بالمعين على المعين المساوي له في العموم والخصوص، كالاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم، كما يستدل بالجَدْيْ على بنات نَعْش، وببنات نعشٍ على الجَدْيْ، ويستدل بالجدي على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدي، ويستدل بالشمس على المشرق، وبالمشرق على الشمس. ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا صلى الله عليه وسلم في كتب الأنبياء قبله. فإنها صفات مطابقة له ليست أعمَّ منه ولا أخص منه. وكذلك سائر الأمور المتلازمة، فإنه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر، وبانتفائه. فإذا كان المدلول معيناً كانت الآية معينة.

وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس، كآيات الخالق سبحانه وتعالى. فإنه يلزم من وجودها وجودُه، ولا يلزم من وجوده وجودها. وهي كلها آيات دالّة على نفسه المقدَّسة، لا على أمر كلي [لا][1] يمنع تصورُه من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره؛ بل ذلك مدلول «القياس».

استعمال القرآن قياس الأولى

والقرآن يستعمل الاستدلال بـ «الآيات»، ويستعمل أيضاً في إثبات[2] الإلٰهية «قياسَ الأَوْلى»، وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالربُّ أحق به، وما نُزِّه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه، كما ذكَرَ سبحانه وتعالى هذا في محاجَّته للمشركين الذين جعلوا له شركاء، فقال: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة الروم: ٢٨].

---

(١) في الأصل «يمنع تصوره» بالإثبات، والصواب بالنفي فلذا أضفنا [لا].

(٢) هذه الكلمة في الأصل ما شكلها «حاب». ولعلها «إثبات» كما طبعناه أو لعله «جانب».

٣٥١/ وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ۝٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم / بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٥٩ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٦٠﴾ [سورة النحل: ٥٧ ـ ٦٠]. وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۝٢٠ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ۝٢٢﴾ [سورة النجم: ١٩ ـ ٢٢].

وكذلك في إثبات صفاته، وإثبات النبوة والمعاد؛ كما قد بسط في موضعه.

امتناع استعمال القياس المنطقي في حق الله تعالى

وأما «القياس» الذي تستوي أفرادُه، ويماثل الفرعُ فيه أصله، فهذا يمتنع استعماله في حق الله تعالى. فإن الله لا مِثْلَ له، سبحانه وتعالى. وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص به الرب سبحانه، إلا أن يُضَمَّ إليه علم آخر. فإن هذا الكلي الذي هو مدلول «القياس» قد انحصر نوعه في شخصه، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين، بل لا بد في التعيين من علم آخر.

الوجه الرابع

التصور التام للحد الأوسط يغني عن «القياس المنطقي»

أنواع القياس

الوجه الرابع أن يقال: «القياس» ثلاثة أنواع: قياس التداخل، وقياس التلازم، وقياس التعاند، باعتبار القضايا الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة. ومن ذلك تعرف المختلطات. فنقول مثلاً في قياس التداخل: [٣٣٧] له ثلاثة حدود ـ الحد الأصغر، والحد الأوسط، والحد الأكبر. إذا قال: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» فـ «المسكر» مثلاً هو الحد الأصغر، و «الخمر» الأوسط، و «الحرام» الأكبر. والأصغر لا بد أن يكون داخلاً في الأوسط، لأنه أخصّ منه أو مساوياً له، والشيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره، كما يدخل الإنسان في الحيوان، فإن الحيوان أعم؛ وكذلك الإنسان والناطق والضحّاك متلازمة، فكل منها يتناول الآخر. وكذلك التداخل في الأحكام الشرعية، فإن من شرب الخمر، ثم شرب، ثم شرب، كفاه حدٌّ/ واحد. ٣٥٢/

والنتيجة المطلوبة هي «كل مسكر حرام».

النظر نوعان

والنظر نوعان: أحدهما: النظر في المسئلة التي هي القضية المطلوبُ حكمها ليطلب دليلها، الذي هو الحد الأوسط مثلاً. وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم، بل يضاده، لأن هذا الناظر طالب للعلم بها، ولو كان عالماً بها لم يطلب العلم، لأن ذلك تحصيل الحاصل.

والثاني: النظر في الدليل، وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه. وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام. وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس. وهذا النظر هو الذي يوجب العلم، ولا ينافي العلم.

هل النظر يوجب العلم أم لا؟

وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم ـ هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد، وهل هو ضد العلم أم لا؟ وأمثال ذلك. وكثير من النظار يقول في مصنَّفه «إن النظر يضادُّ العلم»، ويقول أيضاً: «إنه مستلزم للعلم». وهذا تناقض بيّن، فإن ملزوم الشيء لا يكون مضادًّا له. لكن النظر الذي يستلزم العلم [٣٣٨] غيرُ النظر الذي يضادّه. فذاك هو «النظر الاستدلالي»، وهذا هو «النظر الطلبي». ذاك هو نظر في الدليل، فإذا تصوره وتصور استلزامه للحكم عَلِم الحكم. و «النظر الطلبي» نظرٌ في المطلوب حُكْمُه، هل يَظْفَر بدليل يدله على حكمه أو لا يظفر، كطالب الضالة. والمقصود قد يجده، وقد لا يجده، وقد يعرض عنهما[1]. فإن الأول انتقال من المبادىء إلى المطالب، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادىء.

الفرق بين النظر في الحكم والنظر في الدليل

وتحقيق الأمر أن النظر نوعان بمنزلة نظر العين، وهو نوعان. أحدهما: التحديق لطلب الرؤية، وهو بمنزلة تحديق القلب في المسئلة لطلب حكمها. وهذا قد يحصل معه العلم، وقد لا يحصل. ولا يكون طالبُ العلم حين الطلب عالماً به ـ تصديقاً كان علمه أو تصوراً على رأي من جعل التصور المطلوب خارجاً عن التصديق. والثاني:

---

(١) كذا بالأصل، ولعله «عنه».

/٣٥٣ نفس الرؤية، وهو بمنزلة رؤية الدليل، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط./ فهذا يوجب العلم، كما توجب رؤيةُ العين العلم بالمرئي. ولا ينافي هذا النظر العلم. فهذا الثاني نظر في الدليل، كالذي ينظر في القرآن والحديث، فيعلم الحكم. والأول نظر في الحكم، كالذي ينظر في المسئلة لينال دليلها من القرآن والحديث.

أقسام الأقيسة

فنقول: من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت المحمول للموضوع، وهو ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم المسئول عنه، مثل حرمة المسكر: قد تحصل بواسطة هذا الحد، وهو أن يعلم أن هذا خمر مع أن الخمر حرام، وهذا «قياس الشمول». وقد يحصل بغير هذا. مثل أن يرى أن المسكر مساوٍ لخمر العنب في مناط التحريم، فيسوَّى بينهما في التحريم، وهذا «قياس التمثيل» [٣٣٩] وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدةَ التي في الخمر، فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة، وهذا «قياس التعليل».

و «قياس التمثيل» و «قياس التعليل» يشملهما جنسُ القياس، لكن القياس قد يَحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيُلحِق الفرعَ به، إما لإبداء الجامع، وإما لإلغاء الفارق. فإن إبداء الجامع، وهو علة الحكم في الأصل، يسمى[١] «قياس العلة». وأما ما يدل على العلة، وهو «قياس الدلالة»، فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً. وإن قاس بإلغاء الفارق، وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة، فهذا قياس تمثيل، لا تعليل. وقد يقوم دليل على أن الوصف الفلاني مستلزم للحكم وإن لم يُعرف له أصل معين، وهذا قياس تعليل، وهو يشبه «قياس الشمول».

تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل وبيان ذلك

و «قياس الشمول» و «قياس التمثيل» متلازمان. فكل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس. فإن «قياس الشمول» لا بد فيه من حد أوسط مكرر، وذاك هو مناط الحكم في «قياس التمثيل». وهو القدر المشترك، وهو الجامع بين الأصل والفرع. مثال ذلك إذا قيل: النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن فيه الشدّة المُطْرِبة،/ وهذه هي العلة في /٣٥٤

---

(١) يسمى: في الأصل «الذي يسمى».

التحريم، أو لأنه مسكر، والمسكر هو علة التحريم، وبيَّن ذلك بدليله كان قياساً صحيحاً. وإذا قيل: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام»، أو «النبيذ فيه الشدة المطربة، وما فيه الشدة المطربة فهو حرام»، فهذا أيضاً صحيح. وكل ما أمكن أن [٣٤٠] يستدل به على صحة المقدمة الكبرى أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم في الأصل. وكل ما أمكن أن يستدل به على الصغرى فإنه يستدل به على ثبوت الوصف في الفرع.

ثم إن كان ذاك الدليل قطعياً فهو «قطعي» في القياسين، وإن كان ظنياً فهو «ظني» في القياسين. وأما دعوى من يدّعي من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصُل بـ «قياس الشمول» دون «قياس التمثيل» فهو قول في غاية الفساد. وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين، كما قد بسط في موضعه.

قد يعلم الحكم بنص الشارع

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أن «كل مسكر حرام»، كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإذا كان كذلك لم يتعين «قياس الشمول» لإفادة الحكم، بل ولا قياسٌ من الأقيسة، فإنه قد يُعلم بلا قياس.

وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فإنه يعلم بقياس التمثيل أيضاً، كما تقدم. ويجعل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع. والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحبُ قياس التمثيل على علِّية الوصف. وإن الجامع، وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في «قياس الشمول»، هو مستلزم للحكم، وهو علية في الأصل، كما يقيمه في ذاك على أن الحد الأكبر لازم للحد الأوسط. فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمى «المناط»، والحد الأصغر[1] هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي [٣٤١] هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا. فصار في قياس التمثيل ما/ في قياس الشمول /٣٥٥

(١) في الأصل «الأكبر»، والصواب هو «الأصغر» كما أثبتناه.

وزيادة. وقد بسط هذا في موضع آخر(١).

وقد يكفيه مقدمة واحدة

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذي مقدمتين، ولا قياس، ولا غيره، بل يكفيه مقدمة واحدة. وقد يستغني أيضاً عن تلك المقدمة بتصوّره التام ابتداء، مثل أن يكون نفسُ علمه بأن الخمر حرام قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر، فصار علمه بجميع مفردات الخمر سواء، فيعلم أن هذا المسكر خمر حرام، وهذا المسكر خمر حرام، وأمثال ذلك. أو يعلم أن الخمر حرام ولا يعلم أن كل مسكر يسمى خمراً، بل يظن ذلك الاسم مختصّاً ببعض المسكرات. فإذا علم بنص الشارع، أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن، أو بأنها لما حُرّمت لم يكن عندهم من عصير الأعناب شيء وإنما كان الذي يسمونه خمراً هو المسكر من نبيذ التمر، أو بغير ذلك من الأدلة، إذا عَلِم هذه المقدمة الواحدة، وهو أن كل مسكر خمر، علم الحكم.

عدم منفعة القياس المنطقي

فتبين أن قولهم: «إن المطلوب لا بد فيه من القياس، وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطقي الشمولي، ولا بد فيه من مقدمتين» ليس بصواب. وهذا يبطل قولهم: «لا علم تصديقي إلا بالقياس المنطقي»، كما تقدم(٢). وأما هنا فالمقصود بيان قلة منفعته أو عدمها. وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية عُلمت من جهة الرسول تفيده العموم، وهو أن كل مسكر حرام، حصل مدَّعاه. فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسل [٣٤٢] تفيد العلم في المطالب الإلٰهية.

حقيقة القضايا الكلية

وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منتقضة، وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات الذهنية، كالحساب والهندسة. فإنه وإن كان ذلك يَتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصلاً للمقصود. أو تكون مما لا اختصاص لهم بها، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خُطور منطقِهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول.

---

(١) تقدم بسطه في «المقام الثالث»، ص ١٥٧ ـ ١٦٣.

(٢) وذلك مضمون «المقام الثالث».

/ وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر. وما يحصل منها بالقياس الشمولي فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل. فهو أمر كلي لا يحصل به العلم بما يختص به الرب وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه. /٣٥٦

العلم بإثبات الصانع ليس موقوفاً على قياسهم

والعلم بصدق المخبر المعيَّن وإن لم يكن نبيًّا يعلم بأسباب متعددة غير «القياس»، ويعلم أيضاً بقياس التمثيل، كما يعلم بقياس الشمول. فكيف العلم بصدق النبي الصادق صلى الله عليه وسلم؟ وقد ذكرنا طرقاً من الطرق التي يعلم بها صدق الأنبياء في غير هذا الموضع.

يعلم صدق الأنبياء بغير قياسهم

والناس يعلمون الأمور الموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمولي، فضلاً عن أن يقال: لا بد هنا من مقدمتين ـ صغرى وكبرى. فالصغرى هي المشتملة على الحد الأصغر، والكبرى المشتملة [٣٤٣] على الحد الأكبر، والحد الأوسط متكرر فيها ـ خبرِ محمول في الصغرى، ومبتدأ موضوع في الكبرى، كقولك «كل خمر حرام». فيقال: إذا علم أن كل خمر حرام فقد يَعلم ابتداء مفردات الخمر، وأنها شاملة لكل مسكر، بل يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النَّيِّ المشتدِّ، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر. وهو إذا تجدّد له هذا العلم فإنما يُجدد له علمَه بالعموم، وعلمُه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمَّى الخمر. فإنه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً، بل تصوراً غير جامع. فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إلى قياس.

الأمور الموجودة تعلم من غير قياسهم

فقد تبين أن «القياس» المفيد للتصديق يغني عنه التصور التام للحد الأوسط.

كل تصور يمكن جعله تصديقاً، وبالعكس

وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه «تصوراً» يمكن جعله «تصديقاً»، وما يسمونه «تصديقاً» يمكن جعله «تصوراً». فإن القائل إذا قال: «ما الخمر/ المحرّمة؟» فقال /٣٥٧

المجيب «هي المسكر» كان هذا عندهم تصوراً واحداً، وهو تصور مسمى الخمر. وهذا في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول. وإذا قال: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كان هذا قياساً، وهو يفيد التصديق الذي هو «المسكر حرام»، ويفيد أن المسكر داخل في مسمى الخمر. وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل: «المسكر هو الخمر، وكل خمر حرام». فيفيد هذا القياس تصور معنى الخمر.

الحد والقياس كل منهما جملة تامة

وسبب ذلك أن كل ما يتكلَّم به في «الحد» و «القياس» هو قضية تامة، وهي «الجملة» في اصطلاح النحاة. [٣٤٤] والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركب في السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الموضعين قد تصوَّرَ أن المسكر هو الخمر، وصدَّق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصور المفرد الذي لا يعبَّر عنه إلا بـ «اسم مفرد» فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصِّل نوعَ تفصيلٍ يصلح لمثله لأن يكون جملة.

كون التصور الساذج ليس علماً

وهذا قد بسط في غير هذا الموضع[١]، كما بسط في الكلام على «المحصّل» وغيره، وبُيِّن أن قولهم: «العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العَرِيُّ عن جميع القيود الثبوتية والسلبية» كلام باطل. فإن كل ما عَرِي عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطراً من الخواطر. ليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً.

وإذا قيل: «الإنسان حيوان» و «العالَم مخلوق» ونحو ذلك فهنا قد تصور إنساناً عَلِم أنه موجودٌ، لم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجودَه وغير ذلك من صفاته. وكذلك العالَم قد تصور وجودَه. وإذا تصور «بحر زئبق» و «جبل

(١) تقدم بسطه في الوجه الأول من «المقام الثاني»، ص ٧٤ ـ ٧٩.

/٣٥٨ ياقوت»، فإن لم يتصور مع هذا عدمَه [٣٤٥] في الخارج/ ، ولا امتناعَه، ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوساوس[1]، ليس هذا من العلم في شيء. فإن تَصَوَّر مع ذلك عدمَه في الخارج كان قد تصور تصوراً مقيّداً بالعدم، لم يكن تصوره خالياً من جميع القيود.

التصور القابل للتصديق هو الخالي عن التقييد بذلك التصديق

فإن قلت: فما التصور القابلُ للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فإذا كان يشكُّ «هل النبيذ حرام أم لا؟» فقد تصور «النبيذ» وتصور «الحرام»، وكل من التصوُّرين متصور بقيود. فهو يعلم أن «النبيذ» شراب، وأنه موجود، وأنه يُشرب ويُسْكِر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجاً، خالياً عن كل قيد ثبوتي وسلبي، بل أن يكون خالياً عن التقييد بذلك التصديق.

التصور مستلزم للتصديق

وقول القائل: «التصديق مسبوق بالتصور» مثل قوله: «القول مسبوق بالعلم». فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم، كذلك لا يصدِّق ولا يكذِّب لما لا يتصوره. وحينئذٍ، فالتصور التام مستلزم للتصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم.

المطلوب بالحد تصديق يفتقر إلى دليل

وهذا يقرِّر ما عليه نظارُ المسلمين، كما قرَّرنا ذلك من قبل، من أن التصورات المفردة لا تعلم [٣٤٦] بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر إليه التصديقات. فكما ذكرنا هناك أن الذي يجعلونه حدّاً هو تصديق يفتقر إلى دليل، فيقال هنا: ما يجعلونه «قياساً» يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى «الخمر». وإذا كان كذلك، فإذا كانوا يقولون: «إن الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل» فنقول: العلم بمسمى «الخمر» لا يحتاج إلى «قياس»، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسمَّياتُ جميع الأسماء مِنْ تفطُّن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها.

---

(١) الوساوس: في الأصل، «الوساويس».

الحدود بمنزلة الأسماء /٣٥٩

وكلما تدبر العاقل هذا وعَرَفه معرفة جيدة تبين له أن الصواب ما عليه نظارُ المسلمين/ وجماهير العقلاء من أن الحدود بمنزلة الأسماء، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره. وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً.

لا يحد الحاد إلا بدليل، ومثال ذلك

وأنه مع ذلك ليس لأحد أن يدعي دعوى غير بديهية إلا بدليل. فالحادّ إن كان يحد مسمى اسم، كما يقول في «الخمر»: إنها «المسكر»، وفي «الغيبة»: إنها «ذكرك أخاك بما يكره»، وفي «الكبر» إنه «بَطَرُ الحق وغَمْطُ الناس»، فعليه أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم. إما[1] بالنقل عن الشارع المتكلِّم بهذه الأسماء، مثل أن يقول: قد ثبت في «الصحيح» عن النبي صلى الله عليه وسلم [٣٤٧] أنه قال: «كل مسكر خمر»، وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع، فثبت أن الخمر هو المسكر. أو يقول: ثبت في «الصحيح» عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل: «يا رسول الله! ما الغيبة؟» قال: «ذكرك أخاك بما يَكره». فقال: «أرأيتَ إن كان في أخي ما أقولُ؟» فقال: «إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتَه، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بَهَتَّه[2]».

اعتراض على حد «الغيبة» وجوابه

فإذا عورض هذا بما ثبت في «الصحيح» عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لفاطمة بنت قيس لما استشارَتْه فيمن خطبها، فقالت: «خطبني أبو جَهْم ومعاوية»، فقال: «أما أبو جهم فرجل ضَرَّاب للنساء ـ وفي لفظ «لا يضع عَصَاه عن عاتقه» ـ وأما معاوية فصُعلوك لا مال له. أنكحي أسامةَ»[3]. فإذا قال المعترض: «هنا قد ذكر كلاًّ منهما بما يكره، والغيبة محرّمة» كان الجواب مع إحدى المقدمتين بأن يقال: لا نسلِّم أن هذا داخل في حد «الغيبة»، وإن سُلّم دخولُه في الحد دل على جواز الغيبة لمصلحة راجحة، مثل نصيحة المُستشير، فإنها لما استشارته وجب نصحُها. ومثل ذلك الكلامُ

---

(١) لم يذكر فيما بعد جواب «إما».

(٢) تقدم هذا الحديث مع تخريجه في ص ٩٢ تحت مبحث «معرفة الحدود الشرعية من الدين».

(٣) هو قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها.

في جَرْح الرواة الكاذبين والغالطين، وشهادةُ الشاهد الكاذب، وشِكايةُ المظلوم، وغيرُ ذلك مما دل الشرع على جوازه. فإنه يقال فيه: أحد الأمرين لازم. إما أن يقال: المؤمن لا [٣٤٨] يكره ذلك إذا كان صادقَ الإيمان، لأن المؤمن لا يكره ما أمر الله ورسولُه به، وهذا مما أمر الله به ورسوله. ويقال: إن كَرِهه فهو من هذه الجهة ناقص الإيمان فيه شُعبة نفاق، فلا يكون هو الأخ الذي قيل فيه: «ذكرك أخاك بما يكره». وهذا مبنى على أن الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية، وبر وفجور، وخير وشر، وشعبة إيمان وشعبة نفاق. أو يقول إذا سَلَّم شُمولَ اللفظ له: هذا من الغيبة المباحة. فلا بد من التزام أحد أمرين: إما أنه لم يدخل في مسمى «الغيبة»، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها. ولهذا نظائر. ٣٦٠/

الحد لا بد فيه من دليل

والمقصود التنبيه على المثال، وأن من ادعى حدَّ اسم فلا بد له من دليل، وكذلك إن ادعى حدّاً بحسب الحقيقة.

وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصحُ مما عليه أهل المنطق اليوناني من وجوه. فإن أولئك يدَّعون أن الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع، ويدَّعون أن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلاً.

بطلان تفريقهم بين الصفات الذاتية وغير الذاتية

ثم إنهم عَمَدوا إلى الصفات اللازمة للموصوف، ففرقوا بينها وجعلوها ثلاثة أصناف: ذاتية داخلة في الماهية، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها، وخارجة لازمة لوجودها. وهذا كله باطل إذا أريد بـ «الماهية» الموجودات الخارجية، وهي التي تقصد بالحد والتعريف. وأما إذا قُدر أن «الماهية» هي مجرد ما تتصوره النفس، فقَدْرُ تلك «الماهية» [٣٤٩] وصفتُها يتبع تصورَ المتصور، فتارة يتصور «جسماً حساساً نامياً متحركاً بالإرادة ناطقاً» فتكون «الماهية» هي هذه الأجزاء كلها، وتارةً يتصور «حيواناً ناطقاً»، وتارةً يتصور «حيواناً ضاحكاً»، وتارةً يتصور «ضاحكاً» فقط، وتارة يتصور «ناطقاً» فقط. فإذا جُعل ما دخل في تصوره داخلاً[1] فيه، وما/ خرج عنه لازماً[2] له، أو ٣٦١/

---

(١) داخلاً: في الأصل، «داخل» على الرفع، وليس بصواب.

(٢) لازماً: في الأصل «لازم» على الرفع، وليس بصواب.

غير لازم كما ذَكَر ذلك بعضهم، وكما ذكروه من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، كان هذا صحيحاً، لكن ليس فيه منفعة في العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلاً. بل هذا يرجع إلى تصور مراد المتكلم. سواءً كان حقاً أو باطلاً.

طريقة المتكلمين في الحدود أصح

وأما نظار المسلمين، فالحد عندهم يكون بالوصف المُلازم، والوصف الواحد الملازم كافٍ، لا يذكرون معه الوصف المشتَرِك، لا «الجنس» ولا «العرض العام»، بل يعيبون على من يذكر ذلك في الحدود. و «هل يحد بالتقسيم» لهم فيه قولان. والصفات تنقسم إلى قسمين ـ لازمة للموصوف وغير لازمة. والذي عليه نظار أهل السنة وسائر المثبتين للصفات والقدر أن وجود كل شيء في الخارج عينُ حقيقته، فاللازم للموجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية. ولا يقبل من أحد دعوى غير معلومة إلا بدليل. فأين هذا المنطق، وأين هذا الميزان[1] المستقيمة العادلة من ميزان أولئك الجائرة الغائلة التي ليس فيها لا صدق ولا عدل. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: ١١٥].

الوجه الخامس

من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية

الوجه [٣٥٠] الخامس أن يقال: هذا القياس هو «قياس الشمول»، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد.

كون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض أفرادها بديهياً

فنقول: قد عُلم وسَلَّموا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض

(١) الميزان: مفرداً استعمل بمعنى «الموازين» على الجمع، كما يعبر بـ «الموازين» عن «الميزان». قال في «لسان العرب»: ويقال للآلة التي يوزن بها الأشياء «ميزان»، وجمعه «موازين». وجائز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه «موازين». قال الله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء: ٤٧]، يريد: نضع الميزان القسط ـ اهـ. قال النواب صديق حسن القِنَّوجي: وقيل: إنما جمعه لأن «الميزان» يشتمل على الكِفَّتين، والشاهِينِ، واللسانِ، ولا يتم الوزن إلا باجتماع ذلك كله ـ اهـ.

/ الأفراد بديهياً. فإن النتيجة إذا افتقرت إلى مقدمتين فلا بد أن ينتهي الأمرُ إلى مقدمتين ٣٦٢/ تُعلم بدون مقدمتين، وإلا لزم الدور أو التسلسلُ الباطلان. ولهذا كان من المقرر عند أهل النظر أنه لا بد في التصورات والتصديقات من تصورات بديهية وتصديقات بديهية.

ولنفرض المقدمتين البديهيتين: «كل مسكر خمر» و «كل خمر حرام» وإن لم يكن هذا بديهياً، لكن القصود التمثيلُ ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا. فإذا قُدر أنه عُلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد «الخمر» حرام، وعُلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد «المسكر» خمر، كان علمُنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء.

وإنما يَخفي ذلك لكون أكثر المقدمات لا تكون بديهية، بل مبيَّنة بغيرها كما في هذا المثال. فإن المقدمة الثانية ثابتة بالنص والإجماع، والأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء. فطريقُ العلم بالمقدمتين يختلف.

لا حاجة لبيان البديهيتين إن علمتا بطريق واحد

وأما إذا أفردنا ذلك في مقدمتين طريقُ العلم بهما واحد لم نحتج إلى «القياس». مثل العلم بأن «كل إنسان حيوان» و «كل حيوان حساس متحرك بالإرادة»، فهنا قد يكون العلم بأن «كل إنسان حساس متحرك بالإرادة» [٣٥١] أبينَ وأظهرَ. كذلك إذا قلنا: «كل إنسان جسم، أو جوهر، أو هو حامل للصفات». ثم قلنا «كل ما هو جسم، أو جوهر، أو حامل للصفات، فليس بعَرَض، أو هو قائم بنفسه، أو هو موصوف بالصفات» ونحو ذلك، كان العلم بأن «كل إنسان هو كذلك» مما لا يحتاج إلى هذا التطويل. فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحداً [وقد عُلِمتا][1] فلا حاجة إلى بيانهما. وإن كان طريقُ العلم بهما مختلفاً فمن لم يَعلم إحداهما احتاج إلى بيانهما وإن لم يحتج إلى الأخرى التي علمها. وهذا ظاهر في كل ما تقدره.

فتبين أن منطقهم يعطي تضييعَ الزمان، وكثرةَ الهذيان، وإتعابَ الأذهان. وكذلك إذا علمنا أن «كل رسُول نبيّ» و «كل نبيّ فهو في الجنة» فعِلْمُنا أن «كل/ رسول فهو في ٣٦٣/ الجنة» أبينُ من هذا. وهذا كثير جدّاً.

---

(١) وقد علمتا: لا يوجد في أصلنا، وإنما أدرجناه من «س».

الوجه السادس
من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط «القياس»

وهو يتضح بالوجه السادس، وهو أن يقال: لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها، لا تكون أخصَّ منها، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها، وأعم من الصغرى أو مساوية لها، كالحدود الثلاثة. فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله، والأوسط مثل الأصغر أو أعم، ومثل الأكبر أو أخص. ولا ريب أن الحس يدرك المعيَّناتِ أولاً، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فإن الإنسان يرى هذا الإنسانَ، وهذا الإنسانَ، وهذا الإنسانَ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاء عامّاً أن كل [٣٥٢] إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطقٌ.

القضايا العامة تتكون من المعيـــنات

فنقول: العلم بالقضية العامة، إما أن يكون بتوسط قياس، أو بغير توسط قياس. فإن كان لا بد من توسط قياس، والقياس لا بد فيه من قضية عامة، لزم أن لا يُعلم العام إلا بعام، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة، وهم يسلِّمون ذلك.

من القضايا ما هو معلوم بالبـديهة

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علمُ الأخرى. فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواءُ جميع الناس فيه، بل هو أمر نِسْبي إضافي بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بديهيةً له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظريةً له.

كون القضية بديهيـــة أو نظرية أمر إضافي

وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق، أو الحس، ليس هو أمراً لازماً لها. بل كَذِب مُسَيْلِمَة الكذّاب[1] مثلاً قد يُعلم بقول/ النبي الصادق إنه كذاب؛ وقد يعلم ذلك مَنْ باشره ورآه يكذب؛ ويَعلم ذلك من غاب عنه

طرق العلم /٣٦٤ تختلف مع الناس

(١) مسيلمة الكذاب: هم مُسَليمة بن ثُمامة بن كبير بن حبيب بن الحارث، أبو ثُمامة، المتنبي الكذاب، من بني حَنيفة، قبيلة كبيرة يَنزلون اليمامةَ بين مكة واليمن. ادعى النبوة سنة عشر، وقتل في الحرب مع أهل الردة زمن أبي بكر الصديق سنة ثنتي عشرة، رماه وَحْشي بن حرب ـ قاتلُ حمزة ـ بحربته.

بالتواتر؛ ويُعلم ذلك بالاستدلال، فإنه ادّعى النبوّة وأتى بما يناقض النبوة، فيعلم بالاستدلال.

وكذلك الهلال، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسّية؛ ويَعلم ذلك مَنْ لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المتواترات؛ ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال. ومثل هذا كثير. فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا [٣٥٣] بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبني آدم.

وهكذا القضايا الكلية إذا كان منها ما يُعلم بلا قياس ولا دليل، وليس لذلك حدّ في نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس إنه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس. بل هذا نفي كاذب.

الوجه السابع

الأدلة القاطعة على استواء قياسَي الشمول والتمثيل

استواء القياسين في إفادة اليقين والظن

الوجه السابع أن يقال: هم يدَّعون أن المفيد لليقين هو «قياس الشمول». فأما «قياس التمثيل» فيزعمون أنه لا يفيد اليقين. ونحن نعلم أن من «التمثيل» ما يفيد اليقين، ومنه ما لا يفيده، كـ«الشمول». فإن الشيئين قد يكون تماثلُهما معلوماً، وقد يكون مظنوناً كالعموم، وإن جمع بينهما بالعلة فالعلة في معنى عموم الشمول.

الشمول يؤول إلى التمثيل وبالعكس

يوضح هذا أن يقال: «قياس الشمول» يؤول في الحقيقة إلى «قياس التمثيل»، كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول. ولهذا تنازع الناس في مسمى «القياس». فقيل: هو «قياس التمثيل» فقط وهو قول أكثر الأصوليين؛ وقيل: «قياس الشمول» فقط، وهو قول أكثر المنطقيين؛ وقيل بل القياسان جميعاً، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلِّمين. وذلك أن «قياس الشمول» مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، و «قياس التمثيل» مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما./ ومآلُ الأمرين واحد. وقد بسط هذا في غير هذا الموضع(١). ٣٦٥/

---

(١) تقدم بسطه في المقام الثالث، ص ١٥٩ ـ ١٦٣.

مثال فقهي لجعل الشمول تمثيلاً وبالعكس

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع. [٣٥٤] فنقول: قد تبين فيما تقدم أن «قياس الشمول» يمكن جعله «قياس تمثيل»، وبالعكس. فإذا قال القائل في مسئلة القتل بالمثقَّل «قَتْل عَمْد عدوانٍ محضٍ لمن يكافىء القاتل، فأوجب القَودَ كالقتل بالمحدَّد» فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم «القتلَ العمد العدوان المحض للمكافىء». وهذا يسمى العلة، والمناط، والجامع، والمشترك، والمقتضي، والموجب، والباعث، والأمارة، وغير ذلك من الأسماء. فإذا أراد أن يصوّغه بـ «قياس الشمول» قال: «هذا قَتْل عَمْد عدوان محض للمكافىء، وما كان كذلك فهو موجب للقَوَد».

النزاع في الصورتين واحد

والنزاع في الصورتين هو في كونه «عَمْداً محضاً»، فإن المنازع يقول: العَمْدية لم تتمحّض. وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسئلة[1]، بل التمثيل. وهذا نزاع في المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع. فإن «قياس التمثيل» قد يُمنع فيه ثبوتُ الوصف في الأصل، ويُمنع ثبوته في الفرع، وقد يُمنع كونه علة الحكم.

سؤال المطالبة

ويسمى هذا السؤال «سؤال المطالبة»، وهو أعظم أسئلة القياس. وجوابه عمدة القياس. فإن عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى. وهو كما لو قال في هذه المسئلة: «لا نسلم أن كل ما كان عمداً محضاً يوجب القصاص». وكذلك مَنْعُ الحكم في الأصل، أو منع الوصف في الأصل، [٣٥٥] هو منع للمقدمة الكبرى في «قياس الشمول».

مثال قياس التعليل

اللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معين، وهذا «قياس التعليل» المحض، كما لو قال: النبيذ المسكر محرم، لأن المعنى الموجب

---

(١) والمسئلة هكذا: قتل العمد نوعان: أحدهما القتل بالمحدَّد كالسيف والسكين، ولا خلاف فيه بين العلماء، وهو يوجب القَوَد أعني القصاصَ إذا كان المقتولُ مكافئاً للقاتل أعني كلاهما حُرّان مسلمان. والثاني القتل بالمثقَّل كالحجر والخشبة، وفي كونه قتل عمد موجب للقصاص خلاف بين العلماء.

للتحريم/، وهو كونها تصُدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، موجود فيها. وهذا المعنى قد دل النص على أنه علة التحريم، وقد وُجد، فيثبت فيه التحريم. /٣٦٦

المشترك الكلي هو المشترك الجامع

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظيرُ جَعْل المشترك بين الأصل والفرع مناطاً للحكم، فلا بد من دليل يبين ثبوتَ الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلي بين الأفراد. وهذا هو القدر المشترك الجامع في «قياس التمثيل». فالجامع هو الكلي، والكلي هو الجامع.

القول بأنه لا قياس في العقليات وردّه

ومن قال من متأخري النظار، كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد[1]: «إن العقليات ليس فيها قياس، بل الاعتبارُ فيها بالدليل» فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فنزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ. فإنهم يقولون: العقليات لا نحتاج أن نُعيّن فيها أصلاً يلحق فيه الفرع، وليس جَعْلُ أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين.

فيقال لهم: لا ريب أنه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي [٣٥٦] يسمى «الجامع» و «المشترك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. فتسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس عَلِم حكم الفرع بنص وخفي عليه حكمُ الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً. والجمع إما أن يكون بإلغاء الفارق وإما أن يكون بإبداء الجامع. وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنّياً،

---

(١) أبو محمد: هو الإمام موفق الدين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف. قال المصنف «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق رحمه الله» توفي سنة ٦٢٠ هـ. ومن أعظم تصانيفه وأعظمها نفعاً كتاب «المغني»، طبع مع «الشرح الكبير» لابن أخيه في ١٢ مجلداً باعتناء صاحب «المنار» بمصر سنة ١٣٤٥ ـ ٤٨ هـ بأمر الإمام عبد العزيز آل سعود، ملك الحجاز ونجد وملحقاتها. ذكر فيه مذاهب فقهاء المسلمين المجتهدين بأدلتها في أمهات الأحكام من غير كتمان ولا تعصُّب، حيث يغني ـ كما سماه ـ عن مراجعة كتب كثيرة. فليس هو في فقه الحنابلة وحدَهم، بل أصبح كتاباً جامعاً في الفقه الإسلامي العام عديم المثال.

كما يكون في الشرعيات[١].

/٣٦٧ مثال استعمال القياس في العقليات

/ فإذا قيل: «الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل: «علة كون العالم عالماً قيامُ العلم به في الشاهد، فكذلك في الغائب»، أو قيل «الحياة شرط في العلم شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل «حد العالم في الشاهد مَنْ قام به العلم، فكذلك في الغائب». فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصِّفاتيةُ من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحد، والدليل، والعلة، والشرط. فذكر الشاهد حتى يمثّل القلب صورة معيّنة، ثم يعلم بالعقل عموم الحكم، وهو أن الإحكام والإتقان مستلزم لعلم الفاعل، فإن الفعل المحكَم المتقَن لا يكون إلا من عالم. وكذلك سائرها.

ذكر الأصل لتنبيه العقل على المشترك الكلي

وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية. إذا قيل: «هذا الدواء مُسْهِل للصفراء، ومُنْضِج للخلط الفلاني» ونحو ذلك، فإن التجربة إنما دلت على أشياء معينة، لم تدل على أمر عام. لكن العقل يعلم أن المناط [٣٥٧] هو القدر المشترك بما يعلمه من انتفاء ما سواه ومناسبته، أو لا يعلم مناسبته، وهذا قد يكون معلوماً تارةً، كما يعلم أن أكل الخبز يشبع وشرب الماء يُروي، وأن السَّقَمُونيا مُسْهِل للصفراء، وإن كان قد يتخلّف الحكمُ لِفوات شرطه إذْ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كلّيات لا تقبل النقضَ بحال. فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لينبه العقلَ على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوتَه في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

من أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم؟

وإذا قيل: فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم؟ قيل: من حيث تُعلم القضية الكبرى في «قياس الشمول». فإذا قال القائل: «هذا فاعل مُحكم لفعله. وكل[٢] محكم لفعله فهو عالم»، فأيّ شيء ذكر في علمه بهذه القضية الكلية فهو موجود في «قياس التمثيل» وزيادةَ أن هناك أصلاً يمثّل به قد وُجد فيه الحكم مع المشترك، وفي «قياس الشمول» لم يذكر شيء من الأفراد التي يثبت الحكم فيها. ومعلوم أن ذكر الكلي

---

(١) قد تقدم هذا المبحث في «المقام الثالث»، ص ١٥٩.

(٢) وكل: في الأصل «فكل».

المشترك مع/ بعض أفراده أثبتُ في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء. /٣٦٨

خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط الجزئيات

ولهذا هم يقولون: إن العقل بحسب إحساسه [٣٥٨] بالجزئيات يدرك العقلُ بينها قدراً مشتركاً كلياً. فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة. فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فكيف يكون ذكرها مضعِّفاً للقياس، ويكون عدمُ ذكرها موجِباً لقوته؟ وهذه خاصة العقل، فإن خاصة العقل معرفته الكليات بتوسُّطِ معرفته بالجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالّها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مُكابِراً. والعقلاء باتفاقهم يعلمون أن ضرب المثل الكلي مما يُعِين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرداً عن المثال.

أمثلة لكلية انجذاب النظير إلى نظيره

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فإذا قيل: يَسْخُن جوف الإنسان في الشتاء ويبرد في الصيف، لأنه في الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرُد ظاهرُ البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأن الضد يهرب من الضد والشبيهَ ينجذب إلى شبيهه، فتظهر البرودة إلى الظاهر، لأن شبيه الشيء منجذب إليه ـ كان هذا أمراً كلياً مطلقاً. فإذا قيل: ولهذا يَسْخُن جوفُ الأرض في الشتاء، [٣٥٩] وجوف الحيوان كله، ولهذا تبرد الأجواف في الصيف لسخونة الظواهر فتهرب البرودة إلى الأجواف ـ كان كلّما تصور الإنسان النظائرَ قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظيرَ ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعيات والنَّفْسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوي العلم بذلك. وقد يعبَّر عن ذلك بأن «الجنسية عِلَّة الضّم».

مثال تصاعد البخار

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سَخَّنته فتصاعد منه بخار، لأن الحرارة تحلِّل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من القِدْر التي فيها الماء الحار ـ / كان هذا المثال مما يؤكّد معرفة الأول. /٣٦٩

قياس الغائب على الشاهد

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلُّها يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً. فإن لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي يشترك فيه ما شَهِده وما غاب عنه، حتى قوله: «الخبز يشبع» و «الماء يروي» ونحو ذلك. فإنه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة، فمن أين له أن الغائبَ بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريق؟ والإنسان قد ينكر أمراً حتى يَرَى واحداً من جنسه، فيُقرّ بالنوع ويستفيد بذلك حكماً كلياً.

التكذيب برسول واحد تكذيب بجنس الرسل

ولهذا يقول سبحانه: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ [٣٦٠] نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ، كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ ، كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، ونحو ذلك. وكلّ من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، لكن كانوا مكذِّبين بجنس الرُّسل، لم يكن تكذيبُهم بالواحد لخصوصه. وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم. فإنهم لم يكذّبوا جنس الرسل، إنما كَذَّبوا واحداً بعينه. بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل، فإن الله يحتج عليهم في القرآن بإثبات جنس الرسالة.

العلم ببعض الرسل يوجب وجود جنس الرسل

ولهذا يجيب سبحانه عن شُبَهِ منكري جنس الرسالة كقولهم: ﴿ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ ﴾ [سورة الإسراء: ٩٤]، فيقول: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [سورة النحل: ٤٣]. أي هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاسئلوهم عن الرسل الذين جاءتهم «أكانوا بشراً أم لا؟». وكذلك قوله: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [سورة الأنعام: ٨ ـ ٩]. فإنهم لا يُطيقون الأخذَ عن المَلَك في صُورته، فلو أرسلنا إليهم مَلَكاً لجعلناه رجلاً في صورة الإنسان، وحينئذ كان يلتبس عليهم الأمرُ ويقولون «هو رجل، والرجل لا يكون رسولاً». وكذلك الرسل قبله. قال تعالى: ﴿ أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ / مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ﴾ [سورة الأعراف: ٦٣]، كما قال [٣٦١] تعالى: ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ ﴾ [سورة يونس: ٢]، وكما قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [سورة الأحقاف: ٩]، ونحو ذلك.

/٣٧٠

إثبات النوع بثبوت النظير أسهل

فكان علمهم بثبوتِ معيّنٍ من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو أن هذا النوع موجود؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير، فإنه يكون أصعب وإن كان ممكناً. فإن نوحاً أولُ رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، ولم يكن قبله رسول بُعث إلى الكفار المشركين يدعوهم إلى الانتقال عن الشرك إلى التوحيد. وآدم والذين كانوا بعده كان الناس في زمنهم مسلمين، كما قال ابن عباس: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام» لكن لَمَّا بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك مَنْ كذبه صار هذا المعين يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً.

نوح أول الرسل

صدور الواحد عن الواحد هو في الأمور الطبيعية

والذين قالوا: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» كان مبدأ كلامهم في الأمور الطبيعية. فإنهم رأوا البارد إنما يقتضي التبريد فقط، والحار إنما يقتضي التسخين فقط، وكذلك سائرها. لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد، فإن البرودة الحاصلة لا بد لها مع السبب من مَحلّ قابل وارتفاع موانع. فلم يحصل السبب إلا عن شيئين، لا عن واحد. لكن هذا كان مبدأ كلامهم.

حجة التركيب أصلها من المعتزلة

وأما احتجاج [٣٦٢] ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدرُ هذا غيرَ مصدر هذا، ولزم «التركيبُ» المنافي للوَحْدة، فهذه الحجة تبعٌ لحجة «التركيب». وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم، ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة. فإنهم كانوا يقولون بإثبات الصفات لله تعالى، بل وبقيام الأمور الاختيارية، كما ذكرنا كلامَهم في غير هذا الموضع، وهو اختيار أبي البركات صاحب «المعتبر». ومن قال إنه خالف أكثرَ الفلاسفة فمراده المشّائين. وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل، كما هو مذكور في موضعه.

/ ٣٧١

خاصة العقل معرفة التماثل والاختلاف

/ ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. فإذا رأى الشيئين المماثلين علم أن هذا مثلُ هذا، فجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثَّله بالنظر وذكر المشترك كان أحسن في البيان. فهذا «قياس الطَّرد». وإذا رأى

المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما. وهذا «قياس العكس».

الاعتبار في القرآن بقياس الطرد وبقياس العكس

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول «قياس الطَّرد» و «قياس العكس». فإنه لما أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يَعلم أن مَنْ فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقي تكذيبَ الرسل حَذَراً من العقوبة، وهذا «قياس الطرد». ويعلم أن من لم يكذّب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه [٣٦٣] ما أصاب هؤلاء، وهذا «قياس العكس» وهو المقصود من الاعتبار بالمعذَّبين، فإن المقصود أن يثبت في الفرع عكسُ حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [سورة يوسف: ١١١]. وقال: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾﴾ [سورة آل عمران: ١٣].

الميزان المنزّل من الله هو القياس الصحيح

الميزان المذكور في القرآن

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: ١٧]. وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: ٢٥]. و «الميزان» يفسره السلف بالعَدْل، ويفسره بعضهم بما يوزَن به، وهما متلازمان. وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط.

تعرف المقادير والصفات بموازينها /٣٧٢

فما يُعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من «الميزان»، وكذلك ما يُعرف به اختلاف المختلفات. فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة / بقدر هذه تعرف بموازينها. وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه، وهو المكاييل. وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الأوقات، كما يُعرف به الظِّلال، وكما يَجْري من ماء ورمل وغير ذلك. وكذلك معرفة أن هذا [٣٦٤] بطول هذا يعرف بميزانه، وهو الذراع. فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر.

الميزان هو الجامع المشترك والحد الأوسط

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تُعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى «الحد الأوسط» فإنا إذا علمنا أن الله حرَّم خمر العنب لِمَا ذكره من أنها تصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتُوقِع بين المؤمنين العداوةَ والبغضاءَ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة، والشعير، والرز، وغير ذلك، يماثلُها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان[1] التي أنزلها الله في قلوبنا لنزنَ بها هذا ونجعله مثل هذا، فلا نفرّقَ بين المتماثلَين. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به.

اعتبار أحد الموزونين بالآخر بالميزان أحسن

ومن عَلم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزانُ فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج. وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعيناتُ لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة. ولا ريب أنه إذا أُحضر أحدُ الموزونين واعتُبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان، وهو الوصف المشترك الكلي في العقل، أيّ شيء حضر من الأعيان المفردة وُزِن بها. فإن هذا أيضاً وزن [٣٦٥] صحيح؛ وذلك أحسن في الوزن. فإنك إذا وزنت بالصَّنْجة[2] / قدراً من النقدَين، ثم وزنت بها نظيره والأولُ شاهدٌ والناس يشهدون أن هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مَغِيب الآخر. فإنه قد يُظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً؛ فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل. /٣٧٣

تعارض الكتاب والميزان مستحيل

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضع، وبينا أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان. فلا يختلف نص ثابت

---

(١) أنث «الميزان» اعتباراً بمعنى «الموازين» كما قدمنا شرحه في ص ٤٠٦. وقد تكرر في العبارة لفظ «الموازين» أيضاً.

(٢) الصَّنجة: الوزن أو المثقال الذي يوزن به. قال في «لسان العرب»: وصنجة الميزان وسنجته فارسي معرب، وقال ابن السكيت، لا يقال «سنجة» ـ اهـ. قال في «الصراح». صنجة الميزان: سنگ ترازو، ولا تقل بالسين.

عن الرسل وقياسٌ صحيح ـ لا قياس شرعي ولا عقلي. ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي رُوعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص. وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد(١)، كما قد بسطنا ذلك في مصنَّف(٢) مفرد، وذكرنا في كتاب «درء تعارض العقل والنقل». ومتى تعارض في ظن الظانّ الكتاب والميزان ـ النص والقياس الشرعي أو العقلي ـ فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون [٣٦٦] ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه؛ أو فساد دلالة ما احتج به من القياس ـ سواءً كان شرعياً أو عقلياً ـ بفساد بعض مقدماته أو كلها لِمَا يقع في الأقيسة من الألفاظ المجمَلة المشبهة.

متى تعارض الكتاب والميزان فأحد الأمرين لازم

وأبو حامد ذكر في «القسطاس المستقيم» الموازينَ الخمسةَ، وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته. ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه. أحدها: إن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو(٣) قبل

بطلان الزعم أن الميزان المنزلة هو منطق اليونان

---

(١) بل على خلاف القياس الفاسد: أي، كل ما في الشريعة هو على ضد القياس الفاسد، أي هو على القياس الصحيح.

(٢) ولعل هذا المصنَّف هو ما وصفَتْه مجلة «الزهراء» المصرية، م ٤، ص ٥٦٩، باسم «القياس في الشرع الإسلامي» لابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالىٰ، ط. المطبعة السلفية. قالت في نقدها: «لشيخ الإسلام ابن تيمية نظرية في التشريع الإسلامي. . . أن كل نص في الإسلام موافقٌ لما يوجبه القياسُ؛ فإذا خالف القياسَ فإن التحليل المنطقي سيظهر أن هذا القياسَ المخالفَ للنص إنما هو قياس فاسد».

(٣) كتب على هامش الأصل هاهنا ما نصه: الحق أن أرسطو لم يضع المنطق مبتدياً بوضعه. هذا حال معلوم من القوم. ولا يتنازعون أن أرسطو رتبه هذا الترتيب، وأنه كان مشهوراً في اليونان، وأخص من هذا أن أفلاطون معلم أرسطو كان عالماً به. وإنما رُتبه أرسطو فيه رُتبة سيبويه في النحو، وهذا عين الحق.

وأما كون منطق اليونان صحيح القوانين مطرد الضوابط، أو يتخلف في كلها، أو في بعضها، على حد ما يقوله الشيخ تقي الدين في هذا التأليف، وكما يقوله ابن نوبخت(*)، فهو مقام آخر.

وقد أوضح تقدم وجود المنطق على وجود أرسطو الشيخ موفق الدين (أحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) في كتابه الذي وسمه بـ«الأنباء في تاريخ الحكماء =

المسيح بثلاث مئة سنة. فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟ الثاني: إن أمّتنا أهلَ / الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يَسْمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، /٣٧٤ وإنما ظهر في الإسلام لما عرّبت الكتبُ الروميةُ في دولة المأمون أو قريباً منها. الثالث: إنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرّب وعرفوه يَعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

فساد جعل المنطق ميزان الموازين العقلية

ولا يقول القائل «ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم». فإنه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة. ثم هذا جعلوه ميزانَ الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنه «آلة قانونية/ تعصِم /٣٧٥ [٣٦٧] مراعاتُها الذهنَ أن يزلَّ في فكره». وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزانٍ لزم التسلسلُ. وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن

= والأطباء» (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، ط مصر سنة ١٢٩٩ هـ). وذكره أيضاً أبو الوفاء المبشر بن فاتك في مصنف له في أخبار حكماء القوم.

وقد رأيت من كلام الشيخ تقي الدين المؤلف رحمه الله رسالة بدمشق تتضمن أن النصوص والعمومات ـ وبالجملة ما ورد على لسان صاحب الشرع في الكتاب والسنة ـ قد استوفت الوقائع المسئول عنها، وأن القياس مع هذا صحيح، وأنه غير محتاج إليه. فلينظر فيه إن وجد وليجمع بينه وبين ما قيده ـ رحمه الله تعالى ـ هنا، وبالله التوفيق ـ ل. (أو «د»).

....

(*) ابن نوبخت: هو النوبختي المار ذكره في ص ٣٧٧ و ٣٨٣. ونزيد هنا: هو ابن أخت أبي سهل: إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي. قال النجاشي: شيخنا المتكلم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاث مئة وبعدها. له على الأوائل كتب كثيرة. منها «الآراء» والديانات» كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة ـ اهـ. ويظهر من التاريخ المذكور في النجاشي أن «الآراء والديانات» هذا أول كتاب صنف في الإسلام في علم الفِرَق والآراء والملَل والنحل، إذ كل ما رأيناه أو سمعنا به من التصانيف في موضوعه فأربابُها متأخرون عنه؛ مثل أبي بكر الباقلاني، وأبي منصور البغدادي، وأبي بكر الأصفهاني، والأسفرايني، وابن حزم، والشهرستاني، وغيرهم. ونقل أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس» عن «الآراء والديانات» هذا كثيراً ـ عن «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ط. النجف سنة ١٣٥٥، ج١، ص٣٥. قلت: في صحة هذه الدعوى نظر، فإن أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٣ هـ ألف في المقالات عدة كتاب وكان معاصراً له.

كانت بليدةً أو فاسدةً لم يزدها المنطقُ ـ لو كان صحيحاً ـ إلا بلادة وفساداً. ولهذا يوجد عامة من يزن به علومَه لا بد أن يتخبَّط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود. ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العَجْرفة والتطويل، وتبعيد الطريق، وجعل الواضحات خَفِيَّات، وكثرةِ الغلط والتغليط.

كل قياس في العالم يمكن ردّه إلى «القياس الاقتراني»

فإن قيل: ما ذكرتَه من أن «قياس الشمول» يرجع إلى «قياس التمثيل» يتوجه في «قياس الاقتراني» دون «الاستثنائي»، فإن «الاستثنائي» ما تكون النتيجةُ أو نقيضُها مذكورةً فيه بالفعل بخلاف «الاقتراني»، فإن النتيجة إنما هي فيه بالقوة. و «الاستثنائي» مؤلف من «الشرطيات المتصلة»، وهو التلازمُ، ومن «المنفصلة»، وهو التقسيمُ. ولا ريب أن الحدَّ الأوسطَ في «الاقتراني» يمكن جعلُه الجامعَ المشتركَ في «القياس التمثيلي» بخلاف «الاستثنائي». قيل: الجوابُ من وجوه:

قضايا التلازم والتقسيم كـليات

منها: أن «التلازم» و «التقسيم» إذا قيل «هذا مستلزم لهذا، حيث وُجِد وُجِد»، فإن هذا قضية كلية، فتُستعمل على وجه «التمثيل»، وعلى وجه [٣٦٨] «الشمول» بأن يقاس بعضُ أفرادها ببعض ويُجعل القَدْر المشترك هو مناطُ الحكم. وكذلك إذا قيل «هذا إما كذا وإما كذا»، فهو أيضاً كلي يُبيَّن بصيغة «التمثيل» وبصيغة «الشمول». ولهذا كانت الأحكام الثابتةُ بصيغة العموم يمكن استعمال «قياس التمثيل» فيها بأن يقاس بعضُ أفرادها ببعض، ويُجعَل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

تبديل الاستثنائي إلى الاقتراني

ومنها: أن كل قياس في العالم يمكن ردُّه إلى «الاقتراني». فإذا قيل بصيغة الشرط: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهّر» أمكن أن يقال «كل مصلّ فهو متطهّر»، وأن يقال: «الصلاة مستلزمة الطهارة». ونحو ذلك من صور القياس الاقتراني. والحد الأوسط فيه أن استثناء عينِ المقدَّم يُنتج عينَ التالي، واستثناء نقيض التالي يُنتج نقيضَ/ المقدَّم. وهذا معنى قولنا: «إذا وُجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم»، فإن المقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

/٣٧٦

وهذا إذا جعل بصيغة «الاقتراني» فقيل: «هذا مصلّ، وكل مصل متطهر، فهذا

هذه الكلية عرفت بالشرع

متطهر»، أو قيل: «هذا ليس بمتطهر، ومن لا يكون متطهراً ليس بمصل، فهذا ليس بمصل». والقضية الكلية فيه أن «كل مصل متطهر» وأن «كل من ليس بمتطهر فليس بمصل». فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع، ليست مما عُرفت بالعقل. ولو كانت مما تعرف بالعقل المجرد لَعُرفت بـ «قياس التمثيل»، مع أنها تُصاغ بـ «قياس التمثيل» فيقال: «هذا مصل، فهو متطهر كسائر المصلين»، أو «هذا ليس بمتطهر، [٣٦٩] فليس بمصلّ كسائر من ليس بمتطهر»، ثم يبيَّن أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الأول.

مثال التقسيم والترديد

وكذلك «الشرطي المنفصل» الذي هو «التقسيم والترديد» إذا قيل: «هذا إما أن يكون شَفْعاً أو وتراً» ونحو ذلك، قيل: «هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً»، و «هو شفع فلا يكون وتراً» أو «هو وتر فلا يكون شفعاً». وهذه القضية معلومة بالبديهة، لكن تصوُّر أفرادها أبين من تصور كليتها، فلا يَحتاج شيء من أفرادها أن يبيَّن بالقياس الكلي المنطقي. فإنه أيَّ شيء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزَن بأمر كلي عنده [و] لا بقياس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال: «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع».

تعلم المفردات البديهيات بدون الكليات

وهذا كما تقدم التنبيه عليه أن ما يثبتونه بالقضايا الكلية تُعلم مفرادتها بدون تلك القضايا، بل وتعرف بدون «قياس التمثيل». فإذا عرف أن هذا الثوب أو غيره أسودُ عرف أنه ليس بأبيضَ بدون أن يقال: «كل أسود فإنه ليس بأبيض». وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون أبيضَ يُعرف بدون أن يعرف أن «كل ضدين لا يجتمعان». ولو أثبت تلك المعيَّنات بهذه الكلية لاحتيج أن يبين أنهما ضدان، فإنه لا يعلم أنهما/ ضدان حتى يعلم أنهما لا يجتمعان. وإذا عُلم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدَّين[1].

/ ٣٧٧

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكلي ـ لا من الأنواع ولا من الأعيان

(١) ضدين: في الأصل «ضدان».

العلم بالمعينات العقلية أبين من العلم بكلياتها

المعيَّنة به، بل العلم بها أبينُ من العلم بهذه الكلية. بل إذا أرادوا أن يثبتوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا: المراد بالضدين [٣٧٠] هما الوصفان الوُجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد، كالسواد والبياض. فيعود الأمرُ إلى تعريفهم مرادَهم بهذا اللفظ. وأما بيان ما دل عليه من المعاني المعقولة فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بالكلي. وكذلك في النقيضين، وكذلك في الشرط والمشروط، والعلة والمعلول، وسائر هذه الأمور الكلية.

إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

ولهذا من لم يُحكم معرفةَ هذا وإلا التبست عليه المعقولات ودخل عليه غلطُهم - سواء كانوا قد غلطوا هم في التصور، وهو الغالب على أئمتهم؛ أو كانوا يقصدون التغليط، كما يفعله بعضهم.

غلطهم جعل العلة والمعلول متلازمين

مثال ذلك: أنه إذا قيل لهم في مسئلة حدوث العالم: «كيف يكون العالَم مفعولاً مصنوعاً للرب وهو مساوي له أزلاً وأبداً، مقارن له في الزمان؟ هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فإن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان» قالوا: «بل هذا ممكن. وهو أن تقدُّمَ العلة على المعلول تقدماً عقلياً لازماً كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها[1]، وتقدمِ الشمس على الشُّعاع، وتقدمِ الحركة على الصوت الناشيء عنها». ثم إن كان ممن تكلم في العلة والمعلول المذكورِ في الصفات والأحوال، وهو يقول «العلم علة كون العالم عالماً» كما يقوله مثبتوا الأحوال من النظَّار، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي في أول قوليه، والقاضي أبي يعْلى، وأمثالهم، فإنه قد ألّف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان، فلا يستنكر [٣٧١] مثل هذا هنا.

/٣٧٨

/ ولهذا غلط بسبب متابعتهم في هذا طوائفُ من الفقهاء في الفقه، كأبي المعالي وأتباعه أبي حامد والرافعي[2] وغيرهم. فادَّعوا شيئاً خالفوا فيه جميع أئمة الفقه

---

(١) فيها: في أصلنا «فيه» بالتذكير.

(٢) الرافعي: هو الإمام أبو القاسم عبدُ الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القَزْويني=

غلط الفقهاء في ظنهم أن المعلول يقارن العلـــة

المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمة أصحابه، ولا غيرهم. وهو أنه إذا قال لامرأته: «إذا شربتُ، أو زنيت، أو فعلت كذا، فأنت طالق»، وقصدُه أن يقع بها الطلاقُ إذا وجد ذلك الشرط، أو قال: «إذا أعطيتني ألفاً فأنت طالق»، أو قال: «إذا طلقتك فأنت طالق طلقةً أخرى»، أو «إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق»، أو قال مثل ذلك في العتق، فزعموا أن الحكم المعلَّق بشرط يقع هو والشرطُ معاً في زمن واحدٍ بناءً على أن الشرط علة للحكم، والمعلول يقارن العلة في الزمان.

خطأ ذلك شرعاً ولغة وعقــلاً

وهذا خطأ شرعاً، ولغة، وعقلاً. أما الشرع، فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا تقع شيء منها إلا عقيب الشروط، لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمة تبين ذلك. وأما لغة، فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان. ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [سورة الزلزلة: ٧ ـ ٨]. وفي النذر إذا قال «إن شفي الله مريضي فعلي صوم سنة» فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء، لا مقارناً للشفاء، ولا في زمن [٣٧٢] الشفاء. وكذلك إذا قال «إن سَلَّم الله مالي الغائب»، وكذلك إذا قال «من رَدَّ عبدي الآبقَ» أو «بنى لي هذا الحائط» ونحو ذلك. وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثاني عقيب الأول، لا معه. وأما عقلاً، فلأن الأول هنا كالفاعل / الموجب للثاني. ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله. ‎/٣٧٩

العلم هو العالمية وليس بسببها

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها، كـ «العلم» و «العالِمية»، فجوابه أنه

= الرافعي، مجتهد زمانه في المذهب الشافعي، توفي سنة ٦٢٣ هـ. من أكبر تصانيفه الشرح الكبير المسمى «فتح العزيز في شرح الوجيز ـ للغزالي». قال النووي: لم يصنَّف في مذهب الشافعي أكملُ من كتاب الرافعي. طبع إلى باب الإجارة من البيوع في مجموعة ثلاثة كتب، هي «المجموع شرح المهذب» للنووي، و«فتح العزيز» هذا، و«التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير» لابن حجر العسقلاني بمصر سنة ١٣٤٤ ـ ١٣٥٢هـ، في ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم.

عند جماهير العقلاء ليس هنا علةٌ ومعلولٌ، بل العلم هو العالمية. وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنّة والبدعة، وهو نفيُ الأحوال، فلا علة ولا معلول. وإن جعلت المعلول «الحكم بكونه عالماً» و «الخبر عنه بكونه عالماً» فهذا قد يتأخر عن العلم. وعلى قول من أثبت الحال هو يقول: إنها ليست موجودة ولا معدومة، فليست نظير المعلولات الوجودية.

وأيضاً فهؤلاء يقولون: إن العالم فاعل للعالِمية، ولا هو جاعل العالِمية. ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعلل. فإن كونه عالماً لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت، ولا كون الأكل سبباً للشِّبَع، من الأسباب التي خلقها الله. فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد، كقوله «إذا زنيت فأنتِ طالق»؟ فهنا علق حادثاً بحادث، وحَكَم بكون ذلك الأول سبباً للثاني. فأين هذا من العلم والعالمية؟ وإنما غرَّهم الاشتراكُ في لفظ «العلة».

حركة اليد والخاتم متلازمة

وكذلك المتفلسفة، [٣٧٣] ليس في جميع ما مثّلوا به علةٌ فاعلةٌ قارنَتْ مفعولَها في الزمان. فحركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم، بل المحرِّك لهما واحد. ولكن حركتَهما متلازمةٌ لاتصال الخاتم باليد، كحركة بعض اليد مع بعض، وكما يقال: «حركت يدي فتحرك الخاتم»، وكما يقال: «حركت كفي فتحركت أصابعي»، وليست حركةُ الكف فاعلةً لحركة الأصابع. وإن قدر أنها بعدها لم يُسلَّم اقترانهما في الزمان، بل تكون كأجزاء الزمان المتصلِ بعضُها ببعض، فإنه لا فصل بينها وإن كان الجزء الثاني متصلاً بالأول. كذلك أجزاء الحركة، كحركة الظل وغيره، كل جزء منها يحدُثُ بعد الآخر وفي الزمان الذي يلي حركةَ الجزءِ الأول. فأما أن يقال: «الحركتان وُجِدتا معاً، وإحداهما فاعلة للأخرى» فهذا باطل.

/٣٨٠

وجود حركة اليد والخاتم في زمان واحد بسبب واحد

وأيضاً فإن المعروف أنه إذا قيل «حرّكتُ يدي فتحرك خاتمي أو المفتاح في/ كُمّي» ونحو ذلك إذا تحرك بحركةٍ تخصه، مثل أن يكون الخاتم مُلقىً، فإذا حَرّك يده عَلِق في يده فتحرك. وهذه الحركة بعد حركة اليد في الزمان. وأما إذا كان الخاتم متَّصلاً بالأصبع ثابتاً فيها، وإنما يتحرك كما تتحرك الأصابع، فالمحرِّك للجميع واحد. ولو كان الإنسان نائماً أو ميّتاً، فرَفَع رجُلٌ يده وفيها الخاتم، لكانت أيضاً متحركة بحركة

اليد، وهي حركة واحدة شملت الجميعَ لاتصال بعضه ببعض. ليس هنا حركتان إحداهما سبب الأخرى، فضلاً عن أن تكون فاعلة لها. ومن قال في مثل هذا: «حركتُ يده فتحرك خاتمه» فإنما هو كقوله «فتحركت اليد». فإنما يريد بذلك أن الحركة شملت الجميع، ولم يرد بذلك أن حركة اليد كانت سبباً للحركة الأولى. ولا نعرف عاقلاً يقول هذا ويقصد هذا. وإن قُدر أنه وجد فليس قوله حجةً على سائر العقلاء. ومن رفع يد ميّت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركةُ بعضٍ ذلك سبباً لبعض، بل الجميع موجود في زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد.

لا يقارن السبب مسببه في الزمان

فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسبَّبه في الزمان، بل لا يكون إلا قبله. فكيف بالفاعل المستقل؟ وإنما الذي يقارن الشيءَ في الزمان شرطُه. وتقدُّمُ الواحد على الاثنين هو من هذا الباب، لا من باب تقدم الشرط على المشروط[1]. . . وحركة الخاتم مع اليد هي من باب المشروط مع الشرط، ليست من باب المفعول مع الفاعل.[2] ولكن لفظ «العلة» فيه إجمال[2].

وكذلك الصوت مع الحركة. فإن الصوت يحدث عقب الحركة، وغايته أن يكون معها كالجزء الثاني من الحركة مع الأول، والحركةُ المتصلة، والزمانُ المتصل، ليس بعضه مع بعض في الزمان. فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك. وكذلك الشعاع مع ظهور الشمس، مع أن الشمس ليست فاعلة للشعاع، بل الشعاع يحدث في الأرض إذا قابل الشمسَ ما ينعكس الشعاعُ عليه. وكذلك الحركة ليست/ هي الفاعلة للصوت، ولكن الشمس شرط في الشعاع، والحركة شرط في الصوت. /٣٨١

الفرق بين العلة الفاعلة والعلة التي هي شرط

وأما فاعلٌ يُبدع [٣٧٤] مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط. ولكن لفظ «العلة» فيه إجمال. فـ «العلة الفاعلة» شيء، و «العلة التي هي شرط» شيء آخر. والشرط قد يقارن المشروطَ في زمانه بخلاف الفاعل. فإنه لا بد أن يتقدم فعلُه

---

(١) ههنا جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة، وهي «وأما تقدم الفاعل المعلول فهو تقدم الفاعل»، رأينا أنَّ حذفها من المتن أولى.

(٢) ـ (٢) هذه الجملة لا يظهر لها مناسبة في هذا المحل، وتكررت بعد أسطر مع المناسبة.

على المعيَّن. وإذا قدر أنه لم يزل فاعلاً فكل جزء من أجزاء الفعل مسبوق[1] بجزء آخر. وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصوَّر أن يكون فعله أو مفعوله معيّناً مع الله أزلاً وأبداً. وإن قيل: إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته، فدوام نوع الفعل شيء، ودوام الفعل المعين والمفعول المعين شيء آخر.

كون كل مخلوق محدثاً

والذي أخبرَتْ به الرسلُ، ودلت عليه العقولُ، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، أن الله خالق كل شيء، وأن كل ما سواه فهو مخلوق له. وكل مخلوق محدَثٍ مسبوقٌ بالعدم. وأما تغيير هؤلاء للفظ «المحدث» وقولهم: إنا نقول «إنه محدَث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه معلول» فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه. فإن «المحدث» معلوم أنه قد كان بعد أن لم يكن، وأنه مفعولُ أحدثه محدِثٌ إحداثاً. وما لم يزل ولا يزال فلا يسميه أحد من العقلاء في لغة من اللغات «محدَثاً»، بل ولا يقول أحد من العقلاء أنه «مفعول» «مصنوع» «مخلوق»، ولا يقول أحد أنه «ممكن يمكن وجوده ويمكن عدمه» إلا هذه الشرذمة من الفلاسفة.

الميزان العقلي هو المعرفة الفِطْرية للتماثل والاختلاف

كون موازين المنطق عائلة

وهذه الأمور مبسوطة في مواضعها، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عَدَلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعيّنات إلى أقيسةٍ [٣٧٥] كليةٍ وضعوا ألفاظها وصارت مجملةً تَتناول حقاً وباطلاً: حَصَل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائلة، لا عادلة، وكانوا فيها من المطففين ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ۝٢ / وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ ۝٣﴾ [سورة المطففين: ٢ ـ ٣]. وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟ مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزله من قد وَرِث موازين من أبيه يزن بها تارةً له وتارةً عليه، ولا يَعرف أهي عادلة أم عائلة؟

/٣٨٢

كون الميزان المنزل عادلة

والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ﴾ [سورة الشورى: ١٧] وقال: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ

---

(١) مسبوق: في الأصل «مسبوقة».

وَٱلْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: ٢٥] هي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوِّي بين المتماثلَين ويفرِّق بين المختلفَين بما جعله الله في فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

كيفية كون الميزان مما أرسلت به الرسل

فإن قيل: إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى مما أُرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضَرَبت للناس الأمثالَ العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. فإن الرسل دلت الناس وأرشدَتْهم إلى ما به يَعْرفون العدلَ، ويَعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يُستدل بها على المطالب الدينية. فليس العلوم النبوية مقصورةً على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيماً للعلوم النبوية. بل الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بيّنت العلومَ العقلية التي بها يتم دينُ الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثالَ. فكملت الفطرة بما نبّهتْها عليه وأرشدتْها مما كانت الفطرةُ مُعْرِضة عنه، أو كانت الفطرة [٣٧٦] قد فسدت بما حَصَل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه[1]، حتى صار عند الفطرة معرفةُ الميزان التي أنزلها الله وبيّنتها رسله.

كون القرآن مملوءاً من بيان التسوية بين المتماثلين

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلَين والفرقِ بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [سورة الجاثية: ٢١]، وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة القلم: ٣٥ـ٣٦]. أي، هذا/ حكم جائر، لا عادل، فإن فيه تسويةً بين المختلفين. وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة ص: ٢٨]. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَـٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة القمر: ٤٣]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟﴾ [سورة البقرة: ٢١٤].

/٣٨٣

(١) في أصلنا «وبينت الفطرة ما كانت معرضة عنه».

كون الميزان العقلي حقاً

والقرآن مملوء من ذلك، لكن ليس هذا موضعه. وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه. وليست هي مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قِسْط منها. بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمِّنة التسويةَ بين المتماثلين والفرقَ بين المختلفين، سواء صِيْغَ ذلك بصيغة «قياس الشمول» أو بصيغة «قياس التمثيل». وصِيَغُ «التمثيل» هي الأصل وهي أكملُ، والميزان: القدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحد الأوسط.

إنزال الميزان مع الرسل كانزال الإيمان معهم

وإنزاله تعالى [٣٧٧] الميزانَ مع الرسل كإنزاله الإيمان ـ وهو الأمانة ـ معهم والإيمان لم يحصل إلا بهم، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [سورة الشورى: ٥٢]. وفي «الصحيحين» عن حُذَيْفَةَ بن اليَمان قال: حدَّثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين قد رأيتُ أحدَهما وأنا أنتظر الآخر. حدثنا «أن الأمانة نزلت في جَذْرِ قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة». وحدثنا عن رفع الأمانة، قال: «ينام الرجل النومةَ فتُقبض الأمانة من قلبه، فيَظَلُّ أثرها مثل [أثر] الوَكْتَ. ثم ينام الرجل النومة فتُقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل [أثر] المَجْلِ كجَمْرٍ دَحْرَجْتَه على رِجْلِك فنَفِطَ، فتراه مُنْتَبِراً وليس فيه شيء[1]». فقد بين في هذا الحديث /أن الأمانة، التي هي الإيمان، أنزلها في أصل القلوب، فإن الجَذْر هو الأصل. وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به، فسُمِع ذلك، [فـ] ألْهَمَ الله القلوبَ الإيمانَ وأنزله في القلوب.

/٣٨٤

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزانَ في القلوب لما بينت الرسل العَدْلَ وما يوزن به

(١) الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله. وله بقية لم يذكرها، أخرجه البخاري بتمامه في «الرقاق» وفي «الفتن» ببعض الاختلاف في اللفظ، و«الوكت»: سواد في اللون من «وكت الكتاب»: نَقَطه و«المَجْل»: أثر العمل في الكف، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل. و«نَفِط»: صار منتفطاً، وهو «المنتبر». يقال: «انتبر الجرحُ وانتَفَط» إذا وَرِم وامتلأ ماءِ. واستعمل «نفط» بالتذكير للرِّجْل باعتبار «العضو».

عرفت القلوبُ ذلك. فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمورَ حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضعَ من الآلات الحسّية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقدَيْن، وغير ذلك. وهذا من وَضْعه تعالى الميزان. قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا ٱلْمِيزَانَ ۝٩﴾ [سورة الرحمن: ٧ ـ ٩]. قال كثير من المفسرين: هو «العدل». وقال [٣٧٨] بعضهم: «ما يوزن به ويعرف العدلُ». وهما متلازمان.

الوجه الثامن
ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

إنهم كما حصروا اليقينَ في الصورة القياسية حَصَروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحِسّيات، والأوَّليات، والمتواترات، والمجرَّبات أو الحَدْسِيات. ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا، كما تقدم التنبيهُ عليه.

تناقضهم في اعتبار المشترك من الحسيات

ثم مع ذلك إنما اعتبروا في «الحسيات» و «العقليات» وغيرهما ما جرت العادةُ باشتراك بني آدم فيه، وتناقضوا في ذلك. وذلك أن بني آدم إنما يشتركون كلُّهم في بعض المرئيات وبعضِ المسموعات. فإنهم كلَّهم يرون عينَ الشمس، والقمرِ، والكواكبِ؛ ويرون جنسَ السحابِ، والبرقِ، وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء. وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضُهُم من كلام/ بعض وصوتِه فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهُم. وكذلك أكثرُ المرئيات، فإنه ما من شخص ولا أهل دَرْب، ولا مدينة، ولا إقليم، إلا ويرون من المرئيات ما لا يراه غيرهم. وأما الشم، والذوق، واللمس، فهذا لا يشترك جميعُ الناس في شيء معيَّن فيه، بل الذي يشمُّونه هؤلاء ويذوقونه ويَلمسونه ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسُه هؤلاء. لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين، كما يتفقون في شرب جنس الماء ومسّ جنس النساء. ٣٨٥/

وكذلك ما يعلم بالتواتر، والتجربة، والحَدْس. فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرِّبُ

هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه. ولكن قد يتفقان في الجنس، كما يجرب قوم بعضَ الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في معرفة الجنس، لا في معرفة عين المجرَّب.

كون الحسيات لا يقوم بها برهان على المنازع

[٣٧٩] ثم هم مع هذا يقولون في المنطق: «إن المتواترات، والمجرّبات، والحَدْسيات، تختصّ بمن عَلِمها، فلا يقوم منها برهان على غيره». فيقال لهم: وكذلك المشمومات، والمَذُوقات، والملموسات. بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر. فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثرُ السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً، فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر. فإذا نَقَل هؤلاء لقوم، وهؤلاء لقوم، وهؤلاء لقوم، حصل العلم المتواتر لأمم لا يُحصِي عددَهم إلا الله. بخلاف ما يدرَك بالحواس فإنه يختص بمن أحسه. فإذا قال «رأيتُ» أو «سمعتُ» أو «ذقتُ» أو «لمستُ» أو «شَممتُ» فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره؟ ولو قُدر أنه شاركه في تلك الحسيات عددٌ فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرُهم أحَسَّها. ولا يمكن علمها لمن لم يُحِسَّها إلا بطريق الخبر. فإذا ادّعوا أن «الخبر المتواتر مختص بالحسيات، فلا يقوم به البرهان على المنازَع» فالحسيات أعظم اختصاصاً، فيلزم أن لا يقوم بها برهان على المنازَع. وليس في الحسيات أكثر اشتراكاً / من «الرؤية»، فإن الناس يشتركون في رؤية الأنوار العُلْوية، كالشمس والقمر والكواكب، ولكن موادّ البرهان لا يختص بذلك.

٣٨٦/

الحسيات والمجربات قد تحصل بالاشتراك في الجنس

وإن قالوا: «الحسيات تحصُل [بـ] الاشتراك في جنسها، كاشتراك الناس في معرفة الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، وإن لم يكن عينُ ما أحسه هؤلاء هو عين ما أحسه هؤلاء، لكن اشتركا في الجنس» قيل: والمتواترات [٣٨٠] والمجرَّبات قد يشتركون في جنسها كما تقدم. بل وجود الشِّبَع والرّيِّ عقيبَ الأكل والشرب هو من المجربات، والناس يشتركون في جنسه. وكذلك وجود اللذة بذلك، وبالجماع وغير ذلك، بما إذا فعله الإنسان وجد عقيبه أثراً من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يَعْلَم أن ذاك سببُ هذا الأثر، فهذا هو التجربيات.

والقضايا الظنية أصلها التجربيات، وهو من هذا الباب. فإن المراد أنه إذا استعمل الدواء الفلاني وجد زوال المرض، أو حصل به ألم المرض. فوجود المرض بهذا ووجودُ زواله بهذا هو من التجربيات. وكذلك الآلام واللذات التي تحصل بالمشمومات، والمسموعات، والمرئيات، والملموسات. فإن الحس ينال كذا، ويرى هذا، ويسمع هذا، ويذوق هذا، ويلمس هذا. ثم وجود اللذة في النفس هو من الوجديات المعلومة بالحس الباطن، وهو من جنس الحسيات الظاهرة.

التجربيات مركبة من الحس والعقل

وأما الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجربيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كليّ. فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركَّب من الحس والعقل، وهو التجربيات، كما في اعتقاد حصول الشبع والريّ بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموتِ والمرضِ بما يعرف من السموم القَتَّالة والأسبابِ الممرِّضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة. وكل هذا من القضايا التجربية. فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقَضَى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذةَ الفُلانية، وهذا يورث الألم الفلاني.

/٣٨٧ كون الحدسيات كالتجربيات

/ [٣٨١] والحَدْسِيّات هي كذلك. فبالحس يعرف أعيانها، ثم يتكرر فيعلم بالعقل القدرُ المشترك. لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابَلَته للشمس، فَيَحْدِسُ أن ضوءه مستفاد منها. ومثل ما يرى الثوابتَ لا تختلف حركتُها بالطول والعرض، بل حركتها حركة واحدة، فيَحْدِس أن فَلَكها واحد، وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فلكاً حركتُه مثلُ حركةِ الآخر. ومثل ما يرى اختلافَ حركات السبعة، فيحدس عن اختلاف أفلاكها. وهذا يسمى في اللغة «تجربيات». وكثير منهم أيضاً يسميه «تجربيات»، ولا يجعل قسماً غير «المجربات».

كون العاديات من باب التجربيات

وبالجملة الأمورُ العاديةُ، سواء كان سبب العادة إرادةً نفسانية أو قوةً طبيعية، فالعلم بكونها كليةً هو من التجربيات، أو الحدسيات ـ إن جُعلت نوعاً آخر. حتى العلم

بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظَ المتكلم، ثم قد يعلم مرادَه المعيَّن بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلُّمه بذلك اللفظ مرةً بعد مرةٍ وهو يريد به ذلك المعنى عَلم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلامُ [٣٨٢] المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع. وهو من التجربيات العامة، فإن السمع إنما عُرف به الصوت، والمعنى قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة: إما كون هذا المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وعادات البهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان، هو من هذا الباب.

وقد يُعلم أحدُ الشخصينِ بعادة نظيره. فإذا كان من عادة شخص إذا قال أو فعل أمراً أراد به شيئاً، ورأى نظيرَه يقول ذلك أو يفعله، فقد اعتقد أنه أراد ما أراد، لأن العادة عُرِف أنها للنوع، لا للشخص، كعادة الناس في اللغات والأفعال،/ من العبادات وغير العبادات. فإذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلاة الجمعة وعليه أُهْبَة أهل الصلاة اعتقد أنه يدخله للصلاة، لأن هذا عادة هذا النوع. وكذلك إذا رأى قاعداً في محل التطهير شارعاً فيما يشرع فيه المتطهّر عَرَف أنه يتطهر. ثم العاديات[1] قد تنتقض، وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته، ويعلم صفاته من أفعاله. لكن ذاك من باب الاستدلال النظري العقلي، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم. فليس ذاك من هذا.

/٣٨٨

كون علم الهيئة من المجرّبات

تعرف هذه المجربات بالنقل من غير تواتر

فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائرِ العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يسمونه «الحدسيات». وعامة ما عندهم من العلوم العقلية [٣٨٣] الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من

---

(١) العاديات: في الأصل «العبادات».

«المجربات» إن كان علماً. فإن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازَع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جُرّبت، وكونَ الحركات الفلكية جربت، لا يَعرفه أكثرُ الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وإنما الغاية أن تنتقل التجربةُ في ذلك عن بعض الأطباء، أو بعض أهل الحساب.

تعرف أحكام الأفلاك من علم الهيئة

وعلم الهيئة الذي هو أعظم علومهم الرياضية العقلية، الذي جَعَل أرسطو أهله هم أئمة الفلاسفة وعِلمَهم أصلَ الفلسفة، فإنه منه تعرف عدد الأفلاك وحركاتها. وإلا فالحسّ لا يرى إلا حركة الأجسام المعينة، فيرى الشمس متحركة، والقمر متحركاً، والكواكب متحركة. هذا الذي يعلم بالحس. وأما كون هذه مركوزة[1] في أفلاك متحركة فهذا إنما يعلمونه من علم الهيئة. والعلم بأن بعض الأفلاك فوق بعضٍ علموه بكسوف الأسفل الأعلى، فلما رأوا القمر يكسف سائرَها استدلوا بذلك على أنه تحت الجميع. ولما رأوا زُحَلَ لا يكسف شيئاً والجميع تكسفه استدلوا بذلك على أنه فوق / الجميع. /٣٨٩ وكذلك كون الثوابت في الثامن ادّعوا علمه بأنها لا تكسف شيئاً بل قد يكسفها غيرها. وأما أفلاكها فاستدلوا عليها بالحركات.

العلم بالكسوف مداره على الأرصاد

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحوُ ذلك مدارُه على الأرصاد. وغايته أن بعض الناس [٣٨٤] رأى هذا، فأخبر به غيره. وليس هذا خبراً متواتراً، بل غالبه خبر واحد. ثم إن الأرصاد يقع فيها من الغلط ما هو معروف. ولهذا اختلفت أرصاد المتقدمين والمتأخرين في حركة الثوابت ـ هل تقطع درجةً فلكيةً في كل مئة سنة، أو في ستة وستين وثلثي سنة كما زعمه أهلُ الرصد المأموني. ولما أخبرهم أهلُ الهيئة

العلم الإلهي

بحركة الفلك استدلوا بذلك على أن لها نَفْساً تحرّكه بالإرادة، لأن حركته دورية ليست طبيعية. واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالأفلاك التسعة، وعلى العقول العشرة بالأفلاك التسعة مع العقل العاشرة الذي هو أول صادر عن «واجب الوجود». وجعلوا الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى ليخرج ما فيه من الأيون والأوضاع. وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلة الأولى بحسب الإمكان. فهذا هو العلم الإلهي الذي هو الفلسفة

---

(١) مركوزة: في الأصل «مذكورة».

الأولى والحكمةُ العليا. وفيه من المقدمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه.

ليس عندهم برهان على علومهم

وإنما المقصود أن مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية. فإذا قالوا: إن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع، والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب، فإذا لم يكن في هذا ولا هذا برهانٌ لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به. وأما ما يشتركون فيه هم وسائرُ الناس فهذا ليس مُضافاً إليهم، ولا هو من علمهم. فأين البرهان على العلوم الفلسفية؟ مع العلم بأن العاديات التي هي عامة علومهم الكلية [٣٨٥] منتقضةٌ، كما بيناه في غير هذا الموضع. فنحن نعلم أنه ليس معهم في عامة ما يدّعونه «برهانياً» برهان يقيني. ولكن مع هذا نذكر بعضَ تناقضهم.

/٣٩٠

/ سُنَّة الله التي لا تنتقض بحال

ولن تجد لسنة الله تبديلا

ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض، كقوله تعالى: ﴿ ۞ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٦٠ ـ ٦٢]. وقال: ﴿ وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٢٢﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الفتح: ٢٢ ـ ٢٣] وقال: ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [سورة فاطر: ٤٢ ـ ٤٣].

سنة الله في نصر المؤمنين

فهذه سنةُ الله وعادتُه في نصر عباده المؤمنين ـ إذا قاموا بالواجب ـ على الكافرين، وانتقامُه وعقوبتُه للكافرين الذين بلّغتهم الرسلُ بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين. هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط. ولما قال قبل هذا: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٣٨]، لم يقل هنا «ولن تجد» لأن هذه سنة شرعية لا تُرى بالمشاهدة، بل تعلم بالوحي. بخلاف نصره

للمؤمنين وعقوبته للمنذَرِين، فإنه أمر مشاهد [٣٨٦] فلن يوجد منتقضاً.

بيان فساد الاستدلال بهذه الآية على عدم تغير العالم

وقد أراد بعض الملاحدة كالسُّهْرَوَرْدي المقتول في كتابه «المبدأ والمعاد» الذي سماه «الألواح العِمادِيّة[1]» أن يجعل له دليلاً من القرآن والسنة على إلحاده. فاستدل / بهذه الآية على أن العالَم لا يتغير، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنها عادة الله. فيقال له: انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة. وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثاً وباطلاً، بل لأجلِ الجزاء. فكان هذا من سنته الجميلة، وهو جزاؤه الناسَ بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به من نصر أوليائه وعقوبة أعدائه. فبَعْثُ الناس للجزاء هو من هذه السنة. وهو لم يخبر بأن كل عادة لا تنتقض، بل أخبر عن السنة التي هي عَوَاقبُ أفعال العباد بإثابة أولياءه ونَصْرهم على الأعداء. فهذه هي التي أخبر أنه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل، كما قال: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [سورة فاطر: ٤٣].

/٣٩١

إرادة الحكيم تقتضي التسوية بين المتماثلات

وذلك لأن العادة تتبع إرادةَ الفاعل، وإرادةُ الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة، فتسوِّي[2] بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذِّبين. فهذه السنة تقتضيها حكمتُه سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمتُه تغييره. فذاك، تغييره من الحكمة أيضاً ومن سننه التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل. لكن في هذه الآيات ردٌّ على مَنْ يجعله يفعل [٣٨٧] بمجرد إرادة تُرجِّح أحد المتماثلين بلا مُرجِّح. فإن هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تَتَبدل، ولا حكمة تقصَد. وهذا خلاف النصوص والعقول. فإن السنة تقتضي تَمَاثُل الآحاد، وأن حكم الشيء حكم نظيره، فيقتضي التسوية بين المتماثلات. وهذا خلاف قولهم.

---

(١) الألواح العمادية: لشهاب الدين السهروردي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، مختصر ذكر فيه أن الملك عماد الدين قَرَه أرْسلان بن داود أَمَر بتحرير عُجالة في المبدأ والمعاد على رأي الإلهيين فأجاب، ورتبه على مقدمة وأربعة ألواح ـ «كشف الظنون».

(٢) فتسوي: في الأصل «فتستوي»

المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة

والقصود هنا الكلام على الفلاسفة. فنقول: معلوم أن من شياطينهم من يقول: «المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازَع» ليُدْخِل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من الآيات، والبراهين، والمعجزات، التي بُعثوا بها، كما/ يُدخلون ما أُخِذ عن الأنبياء من المقبولات. ‏/٣٩٢

تواتر ظهور الأنبياء

فيقال لهم: من المعلوم بالاضطرار أن تواتُرَ خروج محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم، فضلاً عما يُخبرون به من القضايا التجربية والحدسية التي استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات. وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح ـ صلوات الله عليهما. هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلاً عن تَوَاتُر ما يخبرون به.

تؤرخ الحوادث لظهور الأنبياء

ولهذا صار ظهور الأنبياء مما تؤرَّخ به الحوادث في العالم لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة. فإن التأريخ يكون بالحادث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله، كما أن النهار يعرف بطلوع الشمس، والشهرَ بالهلال، لأنه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته. ولهذا جعل عمرُ تأريخ المسلمين [٣٨٨] من الهجرة النبوية، فإنها أظهرُ أحوال الرسول المشهورة، وهو خروجه من بلد إلى بلد، وبها أعزّ الله الإسلام. وكانت العرب قبل الإسلام تؤرّخ بالحوادث المشهورة، وكذلك الروم، والفُرس، والقِبْط، وسائر الأمم، يؤرخون مثل ذلك. فنحن اليوم إذا أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا «كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة».

التاريخ الرومي الإسكندري

بل أرسطو إنما عُرف زمانه لأنه قد عرف أنه كان وزير الإسكندر بن فِيلبْس المَقْدوني، ملك اليونان. وكانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويُعانون السحرَ ـ أرسطو ومَلِكه وغيرهما. وهذا الإسكندر لما جاء إلى الشام أيام بني إسرائيل غَلَب عليهم. فذكروا أنه طلب أن يُكتب في التوراة، فقالوا: «ما يمكن هذا»، فقال: «اجعلوا لي تأريخاً»، فصار التأريخ الرومي الذي تؤرِّخ به اليهودُ والنصارى مؤرَّخاً به.

وأرسطو وزيره، فعُرف وقته من هذا الوجه. وكان قبل المسيح بثلاث مئة سنة.

/ والتواريخ التي تختص بها اليهود هي من الأنبياء وأحوال بيت المقدس ـ يقولون: «في البيت الأول»، «في البيت الثاني». /٣٩٣

كون أخبار الفلاسفة لم تتواتر

ثم عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه، كما عُرف بطلميوس بـ «المِجِسْطي[١]»، وكما عرف أَبُقْرَاط[٢] وجالينوس[٣] بما ينسب إليهما من كتب الطب. وإلا، فأيّ شيء هو الذي تواتَرَ عند الناس من أخبار هؤلاء، فضلاً عن أن يتواتر عنهم ما يذكرونه في كتبهم من القضايا التجربية والحدسية. وغاية ما يوجد أن يقول بطلميوس «هذا مما رصده فلان»، وأن يقول جالينوس: [٣٨٩] «هذا مما جرّبته أنا» أو «ذكر لي فلان أنه جربه» أو نحو ذلك من الحكايات التي ملأ بها جالينوس كتابه. وليس في هذه شيء من المتواتر. وإن قُدّر أن غيره جرب أيضاً فذاك خبر واحد.

تجارب الأطباء أسد من الفلسفة

ولكن ما يدَّعى في تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدَّعونه في تجاربهم الرَّصْدية. وذلك لاشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد. وأيضاً، فلكثرة وجود ما يُدَّعى فيه التجربة من النبات، وتواطؤ المجرّبين له. وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم. فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير مِنْوالهم، وعلمنا صدقها كثيراً. وليس القصدُ إلا الإعلامُ بفساد تأصيلهم فقط. وإلا، فالأطباء في تجاربهم أسدُّ حالاً

---

(١) المجسطي: اسم كتاب مشهور في علم الهيئة تقدم بيانه في ص ٢٢٥. ونزيد هنا أن اسمه باليوناني «Megale Syntaxis» «مجال سنطاك سيس» (النظام العظيم). فعربوه بـ «المجسطي» حتى جعلوه بالإفرنجي Almagest تقليداً للعرب ـ أفاده الدكتور ماكس مايرهوف في بعض كتبه.

(٢) أبقراط: بالإنجليزية Hippocrates، أو بقراط بن إبراقلس، الفيلسوف الطبيب المشهور اليوناني على الأصح، يلقب بـ «أبي الطبّ». رقىٰ الطب من درجة خرافية فجعله صناعة علمية شريفة، وله في الطب تآليف مشهورة. ولد في جزيرة كوس سنة ٤٦٠ ومات في مدينة لاريسا بين سنة ٣٧٥ و ٣٥١ق.م.

(٣) جالينوس: بالإنجليزية: Galen، الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس، إمام الأطباء في عصره ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها. ولد نحو سنة ١٣٠ ومات نحو سنة ٢٠٠م.

منهم، لأن القوم إنما يذكرون دواءً موجوداً يمكن تجربته كثيراً لوجوده، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثّر فيه شفاء، والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء. فبينهم حينئذ فرق من حيث ما قررته.

/٣٩٤ / فالتواتر عزيز عندهم جداً. وأكثر الناس لم يجرّبوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم علموه. وإذا قيل: «قد اتفق على ذلك رَصْدُ فلان وفلان» كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رَصَدوا. وهذا غايته أن يكون من التواتر الخاص الذي ينقله طائفة.

أكثر تجاربهم خبر واحد أو طائفة

فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويعظم علم الهيئة والفلسفة، ويدّعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق بربّ العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله! فما الظن بالإلٰهيات التي إذا نُظر فيها كلامُ معلّمهم الأول ـ أرسطو ـ أو تدبَّره الفاضلُ العاقلُ لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين؟ وصار يتعجَّب تعجباً لا ينقضي ممن يقرن علم هؤلاء بالإلٰهيات إلى ما جاءت به الأنبياءُ، ويَرَى أن هذا من جنس من يَقْرِن الحدّادين بالملائكة، بل من يقرن دَهَاقينَ القرى بملوك العالم، فهو أقرب إلى العلم والعدل ممن يقرن هؤلاء بالأنبياء، فإن دِهْقان القرية متولّ عليها كتولي المَلِك على مملكته، فله جُزء من الملك.

لا يعرف الفلاسفة ما بينه الرسل بالأدلة العقلية

وأما ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء ألبتة، وليسوا قريبين منه. بل كفّارُ اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلٰهية. ولست أعني بذلك [٣٩٠] ما اختَصَّ الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرُهم، فإن هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم. وإنما أعني العلومَ العقليةَ التي بيّنها الرسلُ للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات، والمعاد، وما جاءوا به من مصالح

الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة. فإن كثيراً من ذلك قد بَيَّنَتْه الرسلُ بالأدلة العقلية. فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلٰهية هي التي لم يَشُمُّوا رائحتها، ولا في علومهم ما يدل عليها. وأما ما اختصت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك/ أمر أعظم من أن يُذكَر في ترجيحه على الفلسفة، وإنما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلة العقلية، دَعْ ما جاءت به الأنبياء، فإنه مرتبة عالية. /٣٩٥

تشنيعهم المتكلمة المبتدعة بالباطل

[و] هؤلاء المتكلمون من أهل الملل الذين يُبَدِّعهم أهلُ السنة من أهل الملل، كالجَهْمية والمعتزلة وما يفرَّع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام، فإن الفلاسفة تقول: «إن هؤلاء أهلُ جدل، ليسوا أصحابَ برهان»، ويجعلون نفوسهم هم «أصحاب البرهان». ويسمون هؤلاء «أهل الجدل»، ويجعلون أدلتهم من «المقاييس الجدلية»، إذ كانوا قد قَسَّموا القياس خمسة أقسام ـ برهاني، وخَطابي، وجدلي، وشعري، وسُوفِسْطائي، كما سنتكلم عليه إن شاء الله. ولهذا تجد ابن سينا وابن رُشْد وغيرهما من المتفلسفة يجعل هؤلاء «أهل [٣٩١] الجدل»، وأن مقدماتهم التي يحتجون بها «جَدَلية» ليست «برهانية»، ويجعلون أنفسهم «أصحاب البرهان».

كون كلامهم في الالهيات مبنياً على السفسطة

ونحن لا ننازعهم أن كثيراً مما يتكلمه المتكلمون باطل، لكن إذا تُكلم بالإنصاف والعدل ونُظر في كلام معلمهم الأول أرسطو وأمثاله في الإلٰهيات وفي كلام مَنْ هم عند المسملين من شرّ طوائف المتكلمين، كالجَهْمية والمعتزلة مثلاً، وُجد بين ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي: من الفروق التي تبين فَرْطَ جهلِ أولئك بالنسبة إلى هؤلاء ما لا يمكن ضبطُه. وهذا كلام أرسطو موجود وكلام هؤلاء موجود، فإن هؤلاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية أكثر من أولئك بكثير كثير. وأرسطو أكثر ما يَبني الأمورَ الإلٰهية على مقدمات سوفِسْطائية في غاية الفساد. ولو لا أن هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه في «مقالة اللام» التي هي آخرُ علومه بألفاظها، وكذلك كلامه في «أثولوجيا[1]».

---

(١) «اثولوجيا»: هو كتاب لأرسطو في الربوبية، وفسره فرفوريوس الصُّوري، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الحمصي، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندي، وطبع ببرلين سنة ١٨٨٢م، =

/٣٩٦ / وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذي ضَمّ إلى كلامه في الإلٰهيات من القواعد التي أخذها عن المتكلمين أكثَرَ مما أخذه عن سلفه الفلاسفة، أكثرُ كلامه فيها مبني على مقدمات سوفسطائية ملبّسة، ليست خَطابية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه في توحيد الفلاسفة، وكلامه في أسرار الآيات، وكلامه في قِدَم العالم، كما بُسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

الوجه التاسع

الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما في «القضايا المشهورة» المشتمل على ثمانية أنواع

[٣٩٢] الوجه التاسع: أنهم أخرجوا القضايا التي يسمونها «الوهميات» والتي يسمونها «الآراء المحمودة» عن أن تكون يقينيات. وقد بينا في غير هذا الموضع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لهما واحد.

كلام ابن سينا في المشهورات

أما المشهورات، فإن ابن سينا قال في «إشاراته[١]»:

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلَّمات، ومظنونات وما معها، ومشبَّهات بغيرها، ومتخيَّلات. والمسلَّمات إما معتقدات، وإما مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قَبولها، والمشهورات، والوهميات. والواجب قبولها: أوَّليات، ومشاهَدَات، ومجربات

= مع ترجمته باللغة الألمانية. و «أثولوجيا» أصله «ثيولوجيا»(Theologia) وزان «فيلوسوفيا». وهو مركب من «ثيو»: الآلة، و «لوجيا»: الكلام، أي: الكلام في معرفة الله. وكتبه القِفْطي في بعض المواضع. «ثاؤلوجيا»، وهو أقرب إلى الصحة من «أثولوجيا». وتقدم في ص ٢٢٠. س ٧، وهذا تحقيقه.

(١) الإشارات: «الإشارات والتنبيهات» في المنطق والحكمة لابن سينا. أورد المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط. شرحه فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. وكتب قطب الرازي التحتاني محاكمة بين الشارحين. طبع «الإشارات» بليدن سنة ١٨٩٢م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الإشارات» مع شرحيه بالعجم سنة ١٢٨١هـ وبمصر سنة ١٣٢٥هـ. وبالأستانة سنة ١٢٩٠هـ.

وما معها من الحدسيات، والمتواترات، وقضايا قياساتها معها. إلى أن قال:

فأما المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله، لا من حيث هي واجبٌ قَبولها، بل من حيث عمومُ الاعتراف بها.

/ قال: ومنها الآراء المسماة بـ «المحمودة»، وربما خصصناها باسم «المشهورة» إذ لا عمدة لها إلا الشهرة. وهي آراء لو خُلّي إنسان وعقلَه المجردَ، ووهمَه، وحسَّه، ولم يؤدَّب بقَبول قضاياها، ولم يمل الاستقراءُ بظنه القويّ إلى حُكْمٍ لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنَفَة والحَمِيَّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسانُ طاعةً لعقله، أو وهمِه، أو حسِّه، مثل حكمنا أن «سلب مال الإنسان قبيح»، وأن «الكذب قبيح لا ينبغي [٣٩٣] أن يقدُم عليه». /٣٩٧

قال: ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ـ وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع ـ من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس، وليس شيء من هذا يوجبه العقلُ الساذجُ. ولو توهّم الإنسان بنفسه أنه[1] خُلِق دُفْعَةً تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً[2] نفسانياً أو خُلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه. وليس كذلك حال قضائه أن «الكل أعظم من الجزء».

وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة. وإذا كانت صادقة ليست تُنسب إلى الأوَّليات ونحوها إذا لم تكن بيّنةَ الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، وإن كانت محمودةً عنده. والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورُبَّ شنيع حق، ورب محمود كاذب.

فالمشهورات إما من الواجبات، وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليها

---

(١) بنفسه أنه: في الأصل «نفسه وأنه»، والتصحيح من نقل المصنف هذه العبارة في «النوع السابع» من هذا الوجه.

(٢) انفعالاً: في الأصل «أفعالاً».

الشرائع الإلٰهية، وإما خُلُقيات وانفعاليات، وإما استقرائيات. وهي إما بحسب الإطلاق، وإما بحسب أصحاب صناعة ومِلَّة.

كلام الرازي

وقد ذكر الرازي في «شرحه للإشارات» تقريرَ الفرق بين الأوليات العقلية والمشهورات والوهميات:

/٣٩٨

وقالوا: المشهورات تشبَّه بالأوليات، ووجه الفرق ظاهر. فإن الأوَّلي/ هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملاً أولاً، لا ثانياً، أي لا يكون حمله بتوسّط. فإن المحمول على غيره بتوسُّط شيءٍ آخرَ كان بعدَ حملِ ذلك الشيء، فلا يكون حملُه عليه أولاً، بل ثانياً.

وهذا [٣٩٤] إنما يظهر إذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم مُوجِب آخر إلا مجرّدُ حضور طرفي الموضوع والمحمول. أما إذا كان هناك أسباب أخر من الرقّة، أو الأَنَفة، أو الحمية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلي والمصلحة العامة، فحينئذ لا يُعرف أن الموجبَ لحكم العقل بذلك هو نفسُ حضور طرفي الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب أخر.

فإذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنك خُلقتَ في هذا الحال، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام سائر القُوَى من الرأفة والرقة، وتجرد عما تعوّدتَه وأَلِفْتَه من القضايا المَصْلحية، ثم تَعْرِض على نفسك طرفي الموضوع والمحمول. فإن كان نفسُ حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة: كانت القضية أولية، وإلا كانت مشهورة. وهو مثل قولنا: «الكذب قبيح»، فإن السبب في شهرته تعلُّقُ المصلحة العامة به، وقولنا «الإيلام قبيح»، والسبب فيه الرقة. والدليل على أن ذلك ليس من الأوليات أنا عند الفرض المذكور إذا عَرَضنا على العقل أن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات، وعَرَضنا عليه أن «الكذب قبيح»، وجدنا العقل جازماً بالأول متوقفاً في الثاني، فعرفنا أن ذلك ليس من المحمولات الأولية.

ثم إن «المشهور» قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً. فالصادق قد يكون أوّلياً وقد لا يكون، بل يحتاج في إثباته إلى البرهان. فإن كل أوَّلي لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا

ينعكس. [٣٩٥] فإن السبب في الشهرة إما كونُه أولياً، أو تعلُّق النظام به، أو الانفعالاتُ النفسانية كما ذكرنا، أو الاستقراءُ العام. فإن لكل مذهب أموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون/ مشهورة عند من يخالفهم. /٣٩٩

قلت: والكلام على هذا بأنواع متعددة.

النوع الأول

الكلام على تفريقهم بين الأوّليات والمشهورات

فساد تفريقهم بين اللوازم بوسط في نفس الأمر

النوع الأول: إن التفريق بين «الأوليات» وغيرها بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول، وهو ثبوت الصفة للموصوف، والمحكوم به للمحكوم عليه، والمخبَرِ به للمخبَر عنه، كثبوت الخبر للمبتدأ، بالتفريق بين «الأوّلي» وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودَين ـ الذهني والخارجي ـ فهو أوّلي، وإن افتقر إلى وسط[1] فليس بأوّلي، فرقٌ فاسدٌ مبني على أصل فاسد[2]. وهو أن الصفات اللازمة للموصوف، منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الأمر، ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط في نفس الأمر يكون ذلك الوسطُ لازماً للموصوف ويكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم.

الوسط هو الدليل عند ابن سينا

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد، كالرازي وغيره، في الصفات اللازمة. وابن سينا ذكره أيضاً، لكن ابن سينا ذكر أنه إنما أراد بـ «الوسط» «الحد الأوسط في القياس»، وهو ما يُقرن باللام في قولك «لأنه». وهذا هو الدليل، والدليل هو وسط في الذهن للمستدل، ليس هو وسطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف. فإنه قد يَستدل بالمعلول على العلة، كما يستدل بالعلة على المعلول، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر، ويستدل بثبوت أحد الضدَّين على انتفاء الآخر، وبثبوت أحد المتلازمَين على تحقق الآخر.

(١) وسط: في الأصل «توسط».

(٢) كذا هذه الجملة الطويلة في الأصل، وفيها بعض الخلل.

كون الشيء بيناً وغير بين أمر إضافي

/٤٠٠

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بيّن للإنسان، وإلى ما ليس هو بيّناً بل يفتقر ملزومُه إلى دليل. وكونه بيّناً للإنسان وغير بيّن ليس هو صفةَ الشيء في نفسه، [٣٩٦] وإنما هو إخبار عن علم الإنسان به وتنبيهٌ له. فهو/ إخبار عن الوجود الذهني، لا الخارجي. فما كان بيّناً للإنسان معلوماً له موجوداً في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل. وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل. وكون الشيء بيّناً وغير بيّن نسبة وإضافة بين المعلوم[1] والإنسان العالِم. وهذا تختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو. فإن أسباب العلم وقوة الشعور وجَوْدة الأذهان متفاوتة. فلا يلزم إذا تبين لإنسان ثبوتُ بعض الصفات أو لزومُها أو اتصاف الموصوف بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفياً على كل أحد.

بين كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي

وحينئذ، فإذا فرق بين «الأوّلي» وغيره بأن الأوّلي ما لا يحتاج إلى وسط، فبين كون القضية أوّلية أو غير أولية فرق إضافي بحسب أحوال الناس. فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: القضية إما أن تكون معلومة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون ظاهرة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون واضحة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون جلية وإما أن لا تكون، وإما أن يتصور الإنسان صدقها وإما أن لا يتصور. وهذا فرق صحيح، فإن كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون بيّنه له وإما أن لا تكون بيّنة له.

لكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يجعل جنس منها [٣٩٧] بتمامه من قبيل غير البيّن، وجنس آخر بتمامه من جنس البيّن. فإن هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادَّعاه من أن اللازم البيّن ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر، واللازمُ غير البيّن ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر. بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسطٌ أصلاً في نفس الأمر. وإن احتاج الإنسان في علمه بثبوتها إلى دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط، كما تقدم بيانه. فإن المعلوم لازم لعلته المعيَّنة، لا يمكن تخلُّف المعلول عن علته التامة التي دخل فيها وجود الشروط وانتفاء الموانع.

---

(١) المعلوم: في الأصل «العلوم».

ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط بأن يستدل بمعلول آخر على العلة، / ثم بالعلة على المعلول. كما يستدل بالرائحة التي في الشراب على أنه مسكر، ويستدل بالمسكر على التحريم، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» ـ رواه مسلم. وكما يستدل بثبوت كفّارة اليمين في الالتزام على أنه يمين، ويستدل بأنه يمين على انعقاد الإيلاء به، وكذلك بالعكس. وكما يستدل بالشعاع المنتشر على طلوع الشمس، وبطلوعها على فوات الفجر. وكما يستدل بفيء الظلال على زوال الشمس، وبزوالها على دخول وقت الظهر. فإنها لا تفيء من [٣٩٨] المغرب إلى المشرق إلا إذا زالت الشمسُ، ولا يسمى «فيئاً» إلا ما كان بعد الزوال، و «الظل» اسم عام لما كان في أول النهار وآخره. وإن شئت تستدل بتزايد الظلال بعد تَنَاهي قِصَرها على الزوال، وبه على دخول وقت الظهر. وكما يستدل بالجَدْي على جهة الشمال، ويستدل بها على جهة الكعبة بأن يعلم أن الكعبة في تلك الأرض من جهة الجنوب والقطبُ شماليها، إما محاذياً للركن الشامي سواءً، كما في أرض حَرَّان وما سامَتَها، وإما مائلاً إلى المشرق وجهة الباب، فينحرف إلى المغرب، كما في أرض العراق. ومثل هذا كثير.

قد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط

٤٠١/١

الفرق بين الظل والفيء

وبالجملة، فـ «الدليل» باتفاق العقلاء أعم من «العلة»، بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً. ولا يفرق في هذا بين لازم ولازم، ولا يقال: «من اللوازم ما يلزم بوسط، فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط»، بل يمكن الاستدلالُ به عليه كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه. فإن شرط ذلك العلمُ بالملزوم، متى عَلِم أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم.

«الدليل» أعم من «العلة»

فقد يكون ما هو لازم بغير وسطٍ عندهم ولا يعرف لزومه إلا بالوسط الذي هو الدليل، كالمعلول مع العلة. وقد يكون ما يزعمون أنه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط. كما ذكروه من المثال في ذلك، فزعموا أن «اللونية» للسواد و «الجسمية» للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط، وزعموا أن «الزوجية والفردية» للعدد عَرَضية. قالوا: لأنا وإن علمنا أن «الأربعة زوج»، و «الثلاثة فرد» فلا يعلم ذلك في كل الأعداد، بل

/٤٠٢ يفتقر علمنا بأن «المئتين واثنين وستين [٣٩٩] زوج» و «الإحدى/ وستون فرد» إلى وسط، وهو أن يقسِّم هذه، فإذا انقسمت بقسيمين متساويين علمنا أنها زوج.

الفرق لا يعود إلى صفة الموصوف في نفس الأمر

وقد بيّنا في كلامنا على فساد قولهم في الفرق بين الذاتي واللازم[1] أن الفرق لا يعود إلى صفة للموصوف في نفس الأمر. بل كون «الزوجية والفردية» لازمة للزوج والفرد كلزوم «العددية» للعدد ولزومِ «اللونية» للبياض والسواد ولزوم «الجسمية» للحيوان. ولكن بعض اللوازم بيِّن لبعض الناس أنه لازم لجميع الأفراد، وبعضها يخفى ثبوته لبعض الأفراد. وهذا فرق يعود إلى الإنسان، كما أن من الأشياء ما نراها ومن الأشياء ما لا نراها، وكذلك من الأشياء ما نعلمها ومن الأشياء ما لا نعلمها. ولا يقتضي ذلك أن يكون ما علمه من الصفات هو أجزاء للماهية تركَّبت منها لو جاز أن تتركب الماهية من الأوصاف، وما لم يعلمه لا يكون أجزاء للماهية. فكيف إذا كان تركُّبُ الماهية الموجودة في الخارج من صفات قائمة بها؟ ودعوى «أن تلك الصفات أجزاء لها مقوّمة وهي سابقة عليها» في غاية الفساد.

بطلان جعل الوسط الذهني وسطاً خارجياً

والرازي وأمثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا أن الوسط الذهني هو وسط خارجي، فهذا باطل. وما علمتُ قدماء المنطقيين يقولونه، ولا رأيته في كلام ابن سينا وأمثاله. وإنما الذي رأيته في كلامه أن «الوسط» هو الدليل.

برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقاً

فالرازي لما ادَّعى ما ادّعاه لزمه تناقض زائد على تناقضِ المنطقيين.

قال الرازي:

[٤٠٠] والبرهان على أن ما يكون لزومه بغير وسط كان بيّناً هو أن الماهية لِمَا هي هي مقتضية لذلك اللازم. فإذا عَقَلنا الماهيةَ وجب أن نعقل منها أنها لما/ هي /٤٠٣ [هي] تقتضي ذلك اللازم، وإلا لما كنا عقلنا الماهية لِما[2] هي هي. وإذا عقلنا

(١) بين الذاتي واللازم: في الأصل «بين الذاتي الملازم». وهذا الكلام قد تقدم في الوجه السادس من «المقام الثاني»، ص ١١١ ـ ١١٥.

(٢) لما: في الأصل «كما».

منها لما هي مقتضية للازم الفلاني وجب أن نعقل اللازم الفلاني، لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المُضَافَين.

العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها

قال: فهذا ما قيل في هذا الباب، وفيه بحث لا بد من ذكره. فإن لقائل أن يقول: إن ما يحصل لزومه من العلم بالماهية العلمُ بلازمها القريب، وذلك القريب علة قريبة للازم الثاني. فحينئذٍ يجب أن يعلم اللازم الثاني، وأن يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث. فكان يجب أن يكون العلم بالماهية مقتضياً للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة. وذلك محال. فثبت أن العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها.

قال: أيضاً، فإن ماهية العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول وعلته، والعلة مقولة بالقياس إلى المعلول. فإذَن ماهية العلم مغايرة لعلتها. فإذَن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلمُ بدليلِ المعلول.

ثم قال: لكنا نقول في جواب هذا الشك: العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول إلا بشرط آخر، وهو حصول تصور المعلول. فإن العلية[1] أمر إضافي لا يحصل بمجرد ذات العلة، فلا يكون العلم بذات العلة كافياً في العلم بالعِلِّية[2]، لكن ذاتَ العلة وذاتَ [٤٠١] المعلول هما لذاتَيْهما يقتضيان الوصف الإضافي، وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر. وهذا هو المعنى بقولنا: «اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بيّن الثبوت».

قال: وإذا ثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلمُ بثبوت كل/ اللوازم القريبة والبعيدة. /٤٠٤

قال: وأما الشك الثاني، فهو أيضاً خارج، لأنا لا نسلّم أن العلية[3] مغايرة لحقيقة ذات

---

(١) العلية: في الأصل «العلة».

(٢) بالعلية: في الأصل «بالكلية».

(٣) العلية: في الأصل «العلة».

العلة. لكنا ندعي أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علةً لذلك المعلول.

قلت: فهذا الكلام الذي زعموا أنه برهانٌ قرروا به الأصول الكلية: «الحد» و «البرهان». وفيه من الفساد والخطأ والتناقض ما يطول وصفه، لكن ننبه على بعضه. وذلك من طُرق:

الطريق الأول

بطلان كون الماهية علة في حصول لازمها

إن قوله: «الماهية لما هي [هي] مقتضية لذلك اللازم» إن عنى به أن الماهية الملزومة هي العلة في حصول لازمها في نفس الأمر، كما يقتضيه كلامه، فهذا من أبطل الباطل. فليس كل ما كان لازماً لغيره يكون ذلك الغير هو العلة المقتضية لوجوده في نفس الأمر. فإن العلة نفسها لازمة لمعلولها [٤٠٢] المعين، لا يوجد المعلول المعين إلا بتلك العلة. وإن قُدّر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلة فليس هو ذلك المعيَّن. والعلة لا تكون معلولةً لمعلولها، وهي لازمة له.

لا يكون أحد المعلولين علة للآخر

وكذلك أحد المعلولين ملازم للمعلول الآخر، كالأبوّة والبنوّة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علة للآخر، بل كلاهما معلولُ علةٍ أخرى. وكذلك جميع المتلازمات، كالناطقية والضاحكية للإنسان متلازمان وليس أحدهما علةً للآخر. وكذلك الحس والحركة الإرادية متلازمان وليس أحدهما علةَ الآخر. ونظير هذا كثير في الحسيات، والعقليات، والشرعيات، وكل شيء. فإن نجوم الثريا متلازمة ما دام الفَلَك موجوداً على هذه الصفة وليس بعضُها علة لبعض. وكذلك الأخلاط الأربعة في جسد ابن آدم متلازمة وليس بعضها علة لبعض. وصفات الرب تعالى، كعلمه وقدرته، متلازمة وليس إحدى الصفتين علة للأخرى. والأدلة الدالة/ على الصانع جل جلاله، وهي جميع مخلوقاته. ملزومة لوجوده، وليس فيها ـ والعياذ بالله ـ ما يجوز أن يقال إنه علة له.

/٤٠٥

وبالجملة، فكل دليل فهو مستلزم لمدلوله والمدلولُ لازم للدليل، وهذا متفق عليه بين العقلاء. ومتفق بين العقلاء على أن الدليل لا يختص بأن يكون معلولاً

لمدلوله، بل الدليل أعم. وكل من هذين أمر بيّن مع اتفاق العقلاء عليه. فكيف يجوز أن يقال: «إن كلَّ ما لزم غيرَه فإن الملزوم هو العلة المقتضية للازم» وكل مدلول فهو لازم لدليله مع انتفاء هذا الاقتضاء في أكثر الأدلة؟

فإن قيل: نحن لا نعني [٤٠٣] بـ«اللازم» هنا إلا الصفات اللازمة لموصوف، وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لذاتها لتلك الصفات. قيل: هذا خطأ من وجوه:

جعلهم الوسط الخارجي معلول الماهية

أحدها: إنهم لم يعنوا ذلك، كما حكينا كلامهم. بل جعلوا القضايا التي ليست أوّلية هي ما يفتقر إلى هذا الوسط الذي جعلوه هنا معلولاً للماهية، كما قد حكينا كلامهم. وإن الأوّليات حمل محمولها على موضوعها في الوجودين ـ الذهني والخارجي ـ حملاً أوّلياً بلا وسط. فجعلوا الوسط الذهني هو الخارجي، والخارجي هو الذي ذكروه[1] هنا وجعلوه معلول الماهية. وأيضاً فإنهم[2] بهذا فرّقوا بين اللازم البيّن واللازم غير البين.

ليس المعلول علة لصفاته

الوجه الثاني أن يقال: هب أنهم أرادوا الصفاتِ اللازمةَ للماهية، فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله. فكونه مستلزماً لمدلوله صفةٌ له لازمة له، وهي على قولهم إما أن تكون بوسط وإما أن تكون بغير وسط. فآيات الله المخلوقة، وهي العالَم جميعه، مستلزمة لوجود الرب تعالى ووجودُه لازم لها، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة، لا يُتصوَّر قط أن يزولَ عنها هذا اللازم. فإنها مفتقرة بالذات إلى الخالق، وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها ألبتة. وحدوثها دليل على الباري، وليست هي التي اقتضت وجودَه. وكذلك المعلول تقوم به صفاتٌ لازمة له، وهو وصفاته تستلزم العلةَ./ والمعلول وصفاته من العلة، ليس هو علة لصفاته. ٤٠٦/

ليس الموصوف فاعلاً لصفاته بل هو محل لها

[٤٠٤] الوجه الثالث أن يقال: لا نسلِّم أن في الموصوفات ما هو علة فاعلة لصفته أصلاً، بل هو محل لصفاته القائمة به. والموصوف إن كان هو رب العالمين فلا فاعل لصفاته، كما لا فاعل لذاته. وإن كان مخلوقاً فالفاعل لذاته هو الفاعل لصفاته. أما كون

---

(١) ذكروه: في الأصل «ذكره».
(٢) فإنهم: في الأصل «فإنه».

ذاته علةً فاعلةً لصفاته فهذا باطل قطعاً.

ومما يبين بطلانه أن الكلام في صفاته اللازمة، وتلك لا تفارقه، ولا يتصور أن يكون فاعلاً إلا بعد وجودها، فيمتنع كونه هو الموجد لها. وأما صفاته المقوِّمة فتلك عندهم هي المقومة لذاته، ليست ذاته السابقة لها وهي كالعلة. فجعلوا بعض صفاته اللازمة علة لذاته وهي الصفات المقومة، وبعضَها معلولة وهي اللازمة غير المقومة والقسمان خطأ. فليس في صفات الموصوف اللازمة ما هو علة للذات، ولا معلول للذات. بل هي صفات قائمة بالذات، وفاعل الذات فاعلُ صفاتها إن كانت الذات من الذوات المفعولة. والذي خلق الإنسان خلق الحيوانية والناطقية وخَلَق الضاحكية وغيرها، ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الإنسان، أو مادةً لها، ولا علةً لها، ولا بعضها معلول لها. بل هي صفات قائمة بالإنسان لازمة له، والذي خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له. وكذلك سائر المخلوقات.

الوجه الرابع

الوجه الرابع أن يقال: ما تعني بقولك «وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها»؟ إن عنيتَ أنها مستلزمة لها فحينئذٍ جميعُ الملزومات كذلك كما تقدم، فبطل كونهم أرادوا [٤٠٥] بعض الملزومات. وإن عنيت أنها فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها.

الطريق الثاني

أكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها

/٤٠٧

أن يقال: لو سلم أنها مقتضية لذلك اللازم بمعنى أنها علة كما ادّعاه، أو بمعنى أنها ملزومة لذلك اللازم كما هو الحقُّ في نفس الأمر، فإن كون الملزوم ملزوماً واللازم لازماً له هو ثابت لا ريب فيه. وأما كون الملزوم فَعَل اللازم، أو علةٌ للازم،/ فهذا قد يكون في بعض الملزومات، كالمعلول المعيَّن اللازم لعلته. وإلا فأكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها. وسواء قُدّر أنها معلولة أو لم يقدَّر، فقوله: «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام مجمل. فإن كون الشيء ملزوماً لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم. فقوله: «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام فيه

إجمال فإن كونها ملزومة حقيقة معقولة، فقول القائل: «لما هي هي» يقتضي أن اللزوم قسمان لزوم لما هي هي، ولزوم لغير ما هي هي.

فإن قيل: نعم عندي اللزوم نوعان، فاللازم البين الذي لا يفتقر إلى وسط هو اللازم لما هي هي، واللازم الذي يفتقر إلى وسط هو اللازم لأجل الوسط، لا لما هي هي. قيل له: الكلام في هذا الفرق. فأنت تريد أن تقيم البرهان على أن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يفتقر إلى دليل، بل كان من الأوّليات، فمجرد تصور طرفي القضية كافٍ في العلم به. والمنازِع يقول لك: قد يكون اللازم بغير وسط كالعلة مع معلولها ـ لا يُعلم إلا بدليل ووسط، [٤٠٦] فيكون وسطاً في العلم والذهن، لا وسطاً في الخارج. وأنت قد ادَّعيت أن كل ما كان مفتقراً إلى وسط في الذهن فإنه يفتقر إلى وسط في الوجود، وأن ما لا يفتقر إلى وسط في الوجود لا يفتقر إلى وسط في الذهن. وعلى هذا ادعيتَ إقامة البرهان.

لا يفتقر شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمـــر

ونحن نقول: مجرد التصور التام لما ادعيتَه يوجب العلم الضروري بفساده. لكن نبيّن مع ذلك فسادَ ما دَلَّلت به على دعواك، كما نبين فساد شُبَه السُّوفِسْطائية وإن سموها «براهين». وهو أنك صادَرْتَ على المطلوب، فجعلت المطلوب مقدّمة في إثبات نفسه. فإنك لم يمكنك الاستدلال حتى أخذت مسلَّماً أن اللوازم تنقسم إلى البيّن الذي يلزم لما هي هي، وإلى اللازم بوسط الذي يفتقر إلى وسط في نفس الأمر. والمنازع لك يقول: لا نسلم افتقارَ شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر، بل جميع اللوازم يلزم الملزومَ نفسَه وإن كان بعض الملزومات شرطاً في البعض، كما أن العلم مشروط بالحياة، والإرادة مشروطة بالعلم. فليس الشرط وسطاً ملزوماً للازم الثاني كما / ادعيته، بل الذات مستلزمة للجميع، ومتى تحققت تحقق الجميع. ولا يتحقق شيء منها إلا مع الذات، وبعضها لا يتحقق إلا مع بعض، بل قد تكون متلازمة، كصفات الله تعالى، لا يتحقق شيء منها إلا مع الأخرى. فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيئته، وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته. فهي كلها [٤٠٧] متلازمة. وهي أيضاً لازمة للذات، والذات لازمة لها. وليس شيء من الصفات هو وسطاً للأخرى كما ادعيته من أن بعض اللوزام لازم للذات،

٤٠٨/

وبعضها لازم اللازم، وبعضها لازم لازم اللازم. بل جميعها لازمة للذات، وهي أيضاً متلازمة.

كونه مصادرة على المطلوب

والذي ذكرناه من أن بعض الصفات قد تكون شرطاً هو من جنس الصفات. وأما الصفات اللازمة للموصوف مطلقاً، سواءً كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً، كصفات الإنسان اللازمة، كلها متلازمة. فحيوانية الإنسان، وناطقيته، وضاحكيته، متلازمة ـ لا يوجد واحد منها دون الآخر. وإن وُجدت حيوانية في غيره فتلك حيوانية غير حيوانيته. والفصول والخواص كلها متلازمة، كالناطقية، والضاحكية. وإذا كانت متلازمة وبعضها شرطاً في بعض امتنع أن يكون الشرط هو الوسط الذي به يَثْبت المشروط كما ادعوه. لأن ذلك مستلزم أن يكون كل صفة لازمة وسطاً للأخرى، وأن يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه، فيلزم الجمع بين النقيضين. فعُلم أن كون إحدى الصفتين شرطاً في الأخرى لا يقتضي كونَها وسطاً في الثبوت كما ادعوه. وإذا كان المنازع يمنع انقسام اللوازم إلا ما لا يلزم بنفسه وبوسط، وبرهانك مبني على أخذ هذا التقسيم مسلَّماً، كنت مُصادِراً على المطلوب، مُثْبتاً للشي بنفسه.

خطأ جعله برهانياً

فإن قلت: أنا أقيم هذا [٤٠٨] البرهان على من يسلِّم لي من المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط، قيل لك: فهذا أيضاً خطأ من وجوه. أحدها: أن القياس يكون حينئذٍ جَدَلياً، لابُرهانياً، وأنت جعلته بُرهانياً. الثاني: إن المنطق الذي هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تُجعل المقدمات المبيّنة له جَدَلية. فإنه حينئذٍ لا/ يكون علماً[1]، بل يكون شيئاً اتفق بعضُ الناس على دعواه. ونحن نعلم أن كثيراً من الناس يدَّعون صحة المنطق، ولكن أي فائدة في هذا؟ الثالث أن يقال: ولو سلم لك هذا التقسيم فالبرهان خطأ، كما سيأتي بيانه. وخطأه دليل على فساد أصل التقسيم. وإذا كان أصلُ التقسيم خطأ كان البرهان باطلاً، وكان التقسيم باطلاً. وهو المطلوب.

/٤٠٩

---

(١) علماً: في الأصل «علمياً».

الطريق الثالث

تصور ماهية ما لا يستلزم تصور الملزوم

أن يقال: قولكم «فإذا عقَلْنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها لما هي هي تقتضي ذلك اللازم». يقال: هذا ممنوع. وذلك أن قول القائل «عقلنا الماهية» و «تصورنا الماهية» ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل. فإنه قد يعني به التصور التام والعقل التام الذي يتضمن تصور الملزوم؛ وقد يعني به أنا عقلناها وتصورنا نوعاً من العقل والتصور وإن لم يكن تاماً، ولا شك أن مثل هذا لا يستلزم تصور الملزوم. فدعواك أن «كل عقل للماهية يوجب أن نعقل منها أنها لما هي [هي] تقتضي ذلك اللازم» ممنوع، وهو خلاف الواقع فإن الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعاً من العقل، فلا يعقلون أنها لما هي [هي] تقتضي اللازم. وبالجملة، فنحن في هذا المقام يكفينا المنع، فإن الدعوى ليست بديهية، [٤٠٩] ولم يقم عليها دليلاً إلا قوله «وإلا لما عقلنا الماهية لما هي [هي]». فإن أراد بهذا اللازم المنفي العقلَ التامَّ الذي هو التصور التام فنحن نسلّم ذلك ونقول: ليس كل من تصور ماهية ما وعَقَلها نوعاً من العقل والتصور، يكون قد عقلها وتصورها عقلاً تاماً وتصوراً تاماً. وإن أراد بهذا اللازم المنفي أنا لا يكون حصل لنا شيء من التصور أو العقل فهذا ممنوع.

الطريق الرابع

قوله يناقض كون التصور تصوراً ساذجاً

أن يقال: ما ذكره يستلزم أن لا يُعقل شيء من المفردات البسائط، ولا يُعقل شيء وحده، بل كل من عقل شيئاً فلا بد أن يعقل لازمَه القريبَ. فيكون قد عَقَل اثنين وتَصَوَّرَ اثنين، لم يعقل واحداً ولم يتصور واحداً. وهذا مناقض لما زعموه من/ أن العلم ينقسم ٤١٠/ إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء أصلاً لا بنفي ولا إثبات. ونحن وإن كنا قلنا أن مثل هذا ليس بعلم، وأنه لا يسمى «علماً» إلا ما تضمن العلم بنفي أو إثبات، فلا يمتنع أن يُتصور الشيء من بعض الوجوه وإن لم يتصور أنه ملزوم للوازمَ له يلزمه بنفسها. فقد ثبت أن قوله باطل باتفاق العقلاء.

الطريق الخامس

قوله يستلزم أن من تصور شيئاً تصور جميع لوازمه

أن يقال: لو كان ما ذكرتَه صحيحاً للزم أن من عقل شيئاً عقل لوازم الشيء جميعَها. فإنه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذي بغير وسط. ثم عقلُ ذلك [٤١٠] اللازم يوجب عقل الآخَر، وهلم جراً. فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعها. وهذا كما أنه يبطل حجته فهو يبطل أصل قولهم: «إن اللازم بغير وسط لا يفتقر إلى دليل في حق أحد».

فإنه لو كان كذلك لكان من تصور شيئاً تصور جميع لوازمه. ويلزم أن من عَرَف الله عرف جميع ما يعلمه الله، فيعلم كلَّ شيء، لأن علمه سبحانه من لوازم ذاته. بل يلزم أن من علم شيئاً من مخلوقاته علم كل شيء، فإن المخلوق مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لعلمه بكل شيء. بل وهو مستلزم لمشيئته، ومشيئته مستلزمة لجميع ما خلقه، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فلو كان مَنْ علم الملزومَ لا بد أن يعلم لازمه لزم أن مَنْ علم شيئاً فقد علم كل شيء.

وفساد هذا بين، مع أن فساد هذه الدعوى أظهر من أن يحتاج إلى دليل، لكن إذا عُرِف شَنَاعةُ لوازمها كان أدلَّ على قُبحها وفسادها. وهذا يتضمن السؤال الذي ذكره وقال: «فيه بحث لا بد من ذكره»، كما تقدم حكاية لفظه. والجواب الذي ذكره عنه باطل، وقد تناقض فيه. وذلك يتبين بذكر (الطريق السادس)

/٤١١

/ الطريق السادس

كون الموصوف علة للازمه في ذاته

وهو أن قوله: «العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول إلا بشرط آخر، وهو حضورُ تصور المعلول». فيقال: المعلول عندكم هنا هو اللازم الأول الذي كان الموصوف علة [٤١١] [له] في ذاته، لم يفتقر في كونه علةً له إلى المعلول. فإن العلة لو افتقرت في كونها علة إلى المعلول لم تكن وحدها علة وللزم الدورُ، وللزم تقدمُ المعلول على عِلِّية علته، وعلية علته متقدمة على ذاته. وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء.

إبطال القول بأن الوسط الذهني هو الخارجي

وأنتم جعلتم ما كان يفتقر لزومُه إلى وسطٍ افتقَر العلمُ به إلى وسط، وما لزم بلا وسط عُلم بلا وسط. فإذا جعلتم العلم بلزومه موقوفاً على تصور المعلول والعلة والملزوم واللازم جميعاً، وقلتم: لا يُعلم اللزومُ إلا بعد هذين التصورين، واللزوم الخارجي موقوف على العلة وحدها، لا على الاثنين، بطل قولكم: «إن الوسط الذهني هو الخارجي». فإن هذا يتوقف العلم بلزومه على تصورَينِ، ولزومه في الخارج إنما هو لازم لواحد، لا لاثنين.

الطريق السابع

العلة وحدها توجب المعلولية والعلية

قولك في الجواب: «إن الماهية وحدها لا تكفي في حصول العلية، لأن العلية أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيءُ الواحدُ، بل لا بد من حصول كلا المضافَينِ» كلام باطل، سواء كانت العلية أمراً عدمياً أو وجودياً. فإنها إن كانت عدمية بطل هذا الكلام. وإن كان أمراً وجودياً فمعلوم أن العلة وحدها هي الموجبة للمعلول، وإلا لم تكن علة له، بل جُزءَ علة. والمعلول لا يكون إلا بعد العلة. فإذا كانت وحدها موجبة، وهو لا يوجد إلا بوجود العلة، عُلم أنها وحدها توجب المعلول والعلية.

الطريق [٤١٢] الثامن

الشيء الواحد قد يكون علة لأمور إضافية في الخارج

قولك: «الأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيءُ الواحدُ» تَعني به في الذهن، أو في الخارج؟ فإن هذا الموضع فيه التباس. أن عنيتَ أنها لا تُتصور إلا بتصور/ شيئين /٤١٢ فهذا صحيح، ولا ريب أن العلية لا تُتصور إلا بتصور العلة والمعلول، فحصولها في التصور الذهني مشروط بحصول تصور المضافَين في الذهن. وإن عنيت أنها لا توجد في الخارج إلا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. فإن ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والإضافية. وهذا متفَق عليه بين المسلمين، والفلاسفة، وسائرِ الناس. فإن كونه خالقاً للعالم، ورباً، وفاعلاً، هو الذي يسمونه «علة» و «مؤثراً». والناس متنازعون في «الخلق» هل هو أمر عدمي، وهو نفس

«المخلوق» كما يقوله أكثر المعتزلة والأشعرية، أم «الخلق» زائد على «المخلوق» كما هو قول جماهير المسلمين، وهو قول السلف والأئمة. وذكر البخاري أنه قول العلماء مطلقاً لم يذكر فيه نزاعاً. وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع[١].

المخلوق لا يوجب كون الخالق خالقاً

والمقصود هنا أنه على كل قول فلا يقول عاقل: إن الخلوق أوجب كونه خالقاً، ولا المعلول جعل العلة علة، ولا أنه شرطٌ في ذلك. بل الخالق سبحانه هو وحده خَلَق جميع المخلوقات. [٤١٣] وكونه خالقاً ـ على قول الجمهور ـ حاصل بقدرته ومشيئته عند المسلمين، ليس خاصاً بالمخلوقات. بل «خَلْقُ» المخلوق متقدم عليه في نفس الأمر. فكيف يكون «الخلق» معلولاً لـ «المخلوق؟» وكذلك عِلِّية العلة متقدمة على المعلول في نفس الأمر. فكيف يكون المعلولُ جزءَ علية العلة؟ فقوله «إن العلية أمر إضافي، والأمورُ الإضافية لا يكفي في حصولها الشيءُ الواحدُ، بل لا بد من حصول كِلا المضافين» فيه تغليط بسبب الإجمال في قوله «فالشيء الواحد لا يكفي في حصولها». فإن ما ذكره صحيح في الحصول في العلم والتصور. وأما الحصول الخارجي فالشيء الواحد قد يكون علة لأمور كثيرة إضافية. والعلةُ علة المعلول، وعلةُ عليتها، وهما جميعاً حاصلان بالعلة. وكذلك الأبوة والبنوة من المتضائفات، وهما لازمان للإيلاد، فعلة الإيلاد أوجبت هذين المتضائفين.

/٤١٣

/ فإن قيل: أراد أن الأمور الإضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلاً بوجود المضافين، قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: بأنه لم يُرِد هذا. ولو أراده لم ينفعه، وكان خطأ. فهذه ثلاثة أجوبة.

المراد بكلامه أن العلة لا تستقل باقتضاء العلية

وذلك أن كلامه في وجود علية العلة هو حَصَل بالعلة وحدها، أو بها وبالمعلول؟ فلا بد أن يُدخِل صورةَ الدعوى في دليله. ولفظه تقدم، قال فيه: «وبيانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفي [٤١٤] في حصول العلية، لأن العلّية[٢] أمر إضافي، والأمور الإضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين. فإذا لم تكن

---

(١) تقدم بسطه تحت مبحث «فساد القول بأن المفعول عين الفعل»، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦.

(٢) العلية: في الأصل «العلة».

ذاتُ العلة مستقلةً باقتضاء حصولِ صفةِ العلّية لا جَرَم لم يكن العلمُ بذات العلة كافياً في حصول العلم بالعلّية[١]». فقد تبين مراده، وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية، بل المقتضي بحصول هذه الصفة العلةُ والمعلولُ جميعاً. وهذا باطل.

ولو قُدّر أنه أراد أن الأمور الإضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدُهما علةً بل شرطاً، أي لا توجد الإضافة إلا مع وجود المضافين، لم ينفعه هذا فإنه يقول: العلة أوجبت الأمرين معاً، ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر. ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك، فيقول: العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم ـ فإن الملزوم هو العلة عندهم في هذا الموضع واللازمَ هو المعلول.

لا تتوقف كل إضافة على وجود المضافين في آن واحد

ثم إنه لا يسلَّم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في آن واحد. فإن التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الإضافية توجَد قبل وجود أحد المضافين. وكذلك علية العلة التي ليست تامةً توصَف بها العلةُ قبل وجود المعلول، وهي التي يسميها الفقهاء «الأسباب»، فيقال «مِلْك النصابِ سبب لوجوب الزكاة». والسببية من الأمور الإضافية، [٤١٥] والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة. وكذلك يقال «هذا موجود قبل هذا»، أو «هو متقدم على هذا»، أو «هو أسبق من هذا». / ومثل هذا كثير. /٤١٤

الطريق التاسع

التصور التام للملزوم يستلزم العلم باللازم

أنه قال: «إن ذات العلة والمعلول ـ يعني اللازم والملزوم ـ بغير وسط عند تصورهما يجب حصولُ التصديقِ بانتساب أحدهما إلى الآخر». فيقال: هذا أول الدعوى، فإنه إن أراد بالتصور «التامَّ» الذي يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فإنه ادَّعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فإنا نُلزِمه مثل ذلك في جميع الملزومات أنها متى تُصُوِّرت تُصُور اللازم، وهو باطل. وأيضاً، فإنا نحن نلتزم مثل ذلك في «التصور التام»، فيقول في جميع اللوازم: متى تصور الملزوم تصوراً تاماً

(١) بالعلية: في الأصل «بالعلة».

يحصل به تصور الملزوم حَصَل معه العلم بأن هذا لازم. وإن لم يحصل هذا التصور لم يجب العلم باللازم في شيء من الأمور، كما سيأتي ذكر ذلك.

وقوله: «متى تصورنا حقيقةَ العلة وحقيقةَ المعلول امتنع عند ذلك أن لا نصدِّق بثبوت أحدِهما للآخر» إن أراد «التصورَ التامَّ» فهذا مشترك بين جميع اللوازم. وإن أراد غيره فالحكم ممنوع. وهو إنما ادَّعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وقد بيّنا أن عقلها أو تصورَها ينقسم إلى «تام» و «غير تام»، وأن ما ذكره إنما يلزم في «التام».

الطريق العاشر

يلزم أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه

أن يقال: [٤١٦] إن كنت تعني باللزوم البيّن هذا فهكذا يفسَّر به لازم اللازم، فيقال: إذا تصور اللازم الأول، وتصور لازم لازمه، امتنع حينئذٍ أن لا يُعرف أن أحدهما علة للآخر. فيلزم ما فَرَرْتَ منه، وهو أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه.

الطريق الحادي عشر

إذا عرف لزوم اللازم الأول عرف لزوم سائر اللوازم /٤١٥

قوله: «وإذا أثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديقَ بثبوت المعلول القريب عند تصور المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصورُ المعلولِ عند تصور العلة، لا جَرَم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلمُ بكل اللوازم القريبة والبعيدة». فيقال له: أنت فَرَّقت / بين اللوازم القريبة والبعيدة بأن القريبة ما كان بيّن اللزوم، وادَّعيت أن ما كان بيّن اللزوم، وهو ما ثبت بغير وسط، يجب أن يُعلم إذا تُصُوّر الملزوم فلا يفتقر إلى وسط، وقد فسَّرتَ ذلك في آخر الأمر بأن المراد إذا تُصور الملزومُ واللازمُ جميعاً فيجب أن يعلم الملزوم. فيقال لك: وهكذا أيضاً إذا تصور اللازم الأول ولازمه الثاني فقد تصور الملزوم ولازمه القريب، فيجب أن يُتصور لزومه له، وقد كان تَصَور لزوم الأول. فيلزم ما فررت منه من أنه إذا عُرف لزومُ الأول عُرف لزوم سائر اللوازم. فإذا شرطتَ في العلم بلزوم الأول حضورَهما جميعاً فكذلك فاشْرَطْه في العلم بلزوم الثاني، وإن حذفتَ الشرط في الثاني فاحذفه من الأول حتى يكون الكلام عَدْلاً.

وعلى التقديرين يلزم بطلانٌ الفرق بين لازم ولازم، بأن هذا بوسط وبأن هذا بغير

بطلان دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات

وسط إذا فُسّر الوسط بوسط في نفس الأمر؛ وبطلانُ ما ادعوه من أن اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل، [٤١٧] وأن اللازم بوسط لا يُعلم إلا بالعلم بالوسط. فما ادعوه من هذا وهذا باطل. فبطل ما ذكروه من دليل الفرق بين الأوَّليات والمشهورات. وهو المطلوبُ.

الطريق الثاني عشر

بطلان قوله بأن العلية مغايرة لذات العلة بموجب قوله

أنه قال في جواب السؤال الثاني: «لا نسلِّم أن العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة، لكنا ندَّعي أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلمَ بكون العلة علةً لذلك المعلول». فيقال: هذا كلام مناقِض لما تقدم مع تناقضه في نفسه. فإن العلية إن لم تكن مغايرة لذات العلة بطل قولك: «إن ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية، لأن العلية أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد». فإنها إذا لم تغايرها لم يكن هناك شيء يكون معلولاً، لا للعلة، ولا لها ولغيرها، بل ولا هناك شيء يتصور إذا تُصورت العلة والمعلول. وإن قيل: هي مغايرة في العلم لا في الأعيان فإنها أمر عدمي، قيل: وهذا يبطل قوله «فإن العَدَم المحض لا / حُصولَ له فضلاً عن أن يفتقر إلى علة لحصوله، ولكن تصوُّرَها في الذهن يتوقف على المضافين». وهذا مما قدمنا أنه حق، وهو مُبطِل لما قاله. /٤١٦

الطريق الثالث عشر

موجب برهانه أنه من علم شيئاً علم جميع لوازمه

إنهم قد زعموا أن اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة للأول، والثاني مستلزم للثالث، والثالث للرابع، وأن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يحتاج إلى دليل. وقد تناقض تفسيره لذلك لتناقض القول في نفسه. فيقال له: أي شيء قلته في لزوم الأول للملزوم الأول يقال في اللازم الثاني للأول سواءً بسواء من كل وجه. وحينئذٍ، [٤١٨] فأيَّ شيء فسرت به العلم بلزوم الأول لا يفتقر إلى وسط يلزمك مثله في الثاني. فيكون موجب برهانك أن من علم شيئاً علم جميع لوازمه. وهذا في غاية الفساد.

فصل ـ برهان آخر للرازي على هذا التفريق

ثم ذكر برهاناً آخر على ما ادعاه من أن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً، فقال: برهان آخر: وهو أنا إذا عقلنا ماهيةً فإنه تبقى بعضُ لوازمها مجهولة ويمكننا تعرّف تلك اللوازم المجهولة. فلولا وجود لوازمَ بيّنةِ الثبوتِ للشيء وإلا لزم التسلسلُ، وإما عُدِم تعرُّف تلك اللوازم. وكلاهما باطلان.

قال: وهذا البرهان كافٍ في إثبات أصل المقصود من أن الصفات اللازمة في نفسها يلزم بعضها بوسط في نفس الأمر، وبعضها بغير وسط. وإنما يدل هذا على أن الإنسان قد يتبين له لزومُ بعض اللوازم بلا دليل وبعضُها لا يتبين إلا بدليل.

الدليل ما كان مستلزماً للمدلول

وهذا لا ريب فيه، لكن «الدليل» كل ما كان مستلزماً للمدلول لا يختص بما يكون علة للمدلول، ولا بعضُ اللوازم في نفس الأمر علة لبعض، ولا كل ما كان بيّناً لزيد يجب أن يكون بيّناً لعمرو.

الفرق في الأوليات وغيرها /٤١٧

فتبين أن الفرق الذي ذكره بين «الأوّليات» و «المشهورات» من أن «الأوّلي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملاً أوّلاً، لا ثانياً، غلط لا يستقيم، لا / في الوجود الخارجي، فإنه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضُها أوّلاً وبعضها ثانياً، ولا في الذهني. فإن الوسط إنما هو الدليل، فيعود الفرق إلى أن الأوّليات ما لا يفتقر إلى دليل، والنظريات ما يفتقر إلى دليل. وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى [٤١٩] ما ذكروه. ولكن هذا يوجب كونَ القضية أوّليةً ونظريةً هو من الأمور

لا يحتاج الى وسط إلا ذو التصور الناقص

الإضافية ـ فقد تكون بديهيةً لزيد نظريةً لعمرو باعتبار تمام التصور. فمتى تَصَور الشيءَ تصوراً أتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذُو التصور الناقص، فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط، واحتاج صاحب التصور الناقص إلى الوسط. وأيضاً فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية، كما سنذكره إن شاء الله.

ردّ ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا في «إشاراته» قال:

وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم «اللازم» ـ وإن كان المقوم أيضاً لازماً ـ فهو الذي يصحب الماهية، ولا يكون جزءاً منها، مثل كون «المثلث» مساوي الزوايا لقائمتين.

قال: وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم، مع كونها غير مقومة. وإن كان لها وسط تتبين به علمت واجبة به.

قال: وأعني بـ «الوسط» ما يُقرن بقولنا «لأنه» حين يقال: «لأنه كذا». وهذا الوسط إن كان مقوّماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له لأن مقوم المقوم مقوم، بل كان لازماً له أيضاً. فإن احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية، فلم يكن وسطاً. وإن لم يحتج فهناك لازم بيّن اللزوم بلا وسط. وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوّم غيرِ مُنْتَهٍ في ذلك إلى «لازم بلا وسط» تسلسل أيضاً إلى غير النهاية. فلا بد في كل حال من/ «لازم بغير وسط»، فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم. فلا يلتفت إذاً إلى ما [٤٢٠] يقال «إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم». ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً للآخر أو مفاوتاً. /٤١٨

قلت: مقصوده بهذا الردُّ على من قال من المنطقيين: «إن الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره، بخلاف الذاتي». فتبين أن اللوازم لا بد أن تنتهي إلا لازم بيّن لا يفتقر إلى وسط، وذاك يمتنع رفعه في الوهم إذا تُصور الموصوف. وهذا الذي قاله جيّد، وهو يبطل الفرق الذي هو عُمدتهم.

إبطال قولهم اللازم يفتقر إلى علة

ولهم فرق ثانٍ بأن الذاتي ما لا يفتقر إلى علة واللازمَ ما يفتقر إلى علة، والعلة هي الوسط. وهذا الفرق أفسد من الذي قبله. فإن كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى علة

دون بعض باطل. ثم سواء قيل «يفتقر إلى علة أو وسط»، وسواء جعل ذلك هو «الدليل» أو هو أيضاً «علة» لثبوته في الخارج، فإن من اللوازم ما لا يفتقر إلى علة. فبطل هذا الفرق الثاني.

الصفة لا تتقدم على الموصوف أصلاً

والفرق الثالث: التقدم في الذهن أو في الخارج. وهو أن الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف إلا بعد تصوره بخلاف اللازم العرضي فإنه متصوَّر بعد تصور الملزوم. والذاتي هو المقوّم. وهذا الفرق أيضاً فاسد. فإن الصفة لا تتقدم على الموصوف في الخارج أصلاً. وأما في الذهن فقد تُتصور الصفة والموصوف جميعاً فلا يتقدم تصور الصفة، وبتقدير التقدم فهذا يختلف باختلاف التصور التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها.

كون الذات متقدمة على الصفات

فعلى [٤٢١] هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يعتمدون. حتى الذين صاروا يجعلون المنطق في أول أصول الفقه من المتأخرين هذا عُمدتهم، كما يذكر ذلك الآمدي، وابن الحاجب[(١)]، وغيرهما. وكلها باطلة. أما التقدم الخارجي فمن المعلوم بصريح العقل / أن الصفةَ القائمةَ بالموصوف والعرضَ القائمَ بالجوهر لا يُعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه. بل إذا اعتبر تقدم عقلي أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

/٤١٩

التصور يكون مجملاً ومفصلاً

وأما في التصور، فالتصور مراتب متعددة ـ يكون مجملاً ومفصلاً. فالإنسان قد يَخْطُر له «الإنسان» ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تَصَوَّره تصوراً مجملاً. وقد يخطر له مع ذلك أنه «ناطق»، كما قد يخطر له مع ذلك أنه «ضاحك». وإذا تَصَوَّر «الحيوان» قد يخطر له أنه «حساس»، كما قد يخطر له أنه «متحرك بالإرادة»، وكما يخطر له أنه «متألم أو متلذذ» وأنه «يحب ويبغض». وإذا تصور أن الإنسان «حيوان ناطق» ولم يتصور «الحيوان» مفصَّلاً لم يكن قد تصور «الإنسان» مفصلاً. فما من صفة

---

(١) ابن الحاجب: هو العلامة جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب. (كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين الصَّلاحي)، المقرىء، النحوي، المالكي، الأصولي، الفقيه، صاحب التصانيف المنقحة. صنف «الكافية» في النحو، و «الشافية» في التصريف، و «منتهى السؤل والأصل في علمي الأصول والجدل» في أصول الفقه، طـ. بمصر سنة ١٣٢٦ . توفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ.

لازمة إلا ويمكن وجودها في التصور المفصل، وحذفها في التصور المجمل.

بطلان جعل الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره

وحينئذٍ، فقول القائل: «إن الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره» إن ادَّعاه في كل تصوُّر فهذا باطل. وهو ممن يسلِّم بطلانه، فإنه يقول: «قولك عن الإنسان إنه حيوان ناطق حدّ تام يفيد تصورَ حقيقته»، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة. فإنه لم يستحضر في ذهنه أن «الحيوان» هو «الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة». [٤٢٢] فثبت أنهم يجعلونه متصوَّراً لحقيقةٍ بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل. فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدم تصورُهُ المفصلُ.

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات. وتصور «الإنسان» مجملاً كتصور «الحيوان» مجملاً. ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات. فإذا لم يجب ذكرُ جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكُّم محض. وإذا كانت حقيقة «الإنسان» عندهم متصورةً بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل عُلم أن ما ذكروه من أن/ الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف بدونه باطل. وإن اكتفوا بالتصور المجمل فمن تصور «الإنسان» مطلقاً فقد دخل في جميع ذلك صفاته. وبسط هذا له موضع آخر. ٤٢٠/

خلاصة أبحاث النوع الأول

والمقصود هنا الكلام على ما فرقوا به بين «الأوليات» و«المشهورات» من أن الأوّليات ليس بين الموصوف وصفته وسط في نفس الأمر بخلاف غيره. وقد تبين بطلانُ هذا الفرق طرداً وعكساً، وأنه قد يكون من اللوازم التي لا وسط لها في نفس الأمر ما يفتقر إلى دليل، ومن اللوازم التي يدَّعون افتقارها إلى وسط ما يُعلم ثبوته بلا دليل. وإن التفريق بين اللوازم بوَسَط في نفس الأمر باطل. وأن الوسط الذي هو الدليل يختلف باختلاف أحوال الناس، ليس هو أمراً لازماً للقضايا. فهذه عدة أوجه من هذا الطريق[1] [٤٢٣] الأول.

---

(١) الطريق الأول: الظاهر أن يقال «النوع الأول».

النوع الثاني
لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست من اليقينيات

النوع الثاني أن يقال: المراد بـ «المشهورات» عندهم هي القضايا العلمية كلها، مثل كون العَدْل حَسَناً والظلم قبيحاً، والعلم حسناً والجهل قبيحاً، والصدق حسناً والكذب قبيحاً، والإحسان حسناً، ونحو ذلك من الأمور التي تنازع الناس هل يُعلم حسنها وقبحها بالعقل أم لا.

المثبتة والنُّفاة للحُسْن والقُبْح العقليَّيْن

كثرة الطوائف القائلين بالتحسين والتقبيح

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين، لكن لا يثبتونه كما يثبته نُفاة القَدَر من المعتزلة وغيرهم. بل القائلون بالتحسين والتقبيح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف، كمن يقول به من الطوائف الأربعة وغيرهم، يثبتون القَدَر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلةُ أهلَ السنة، ويقولون مع هذا بإثبات الحسن والقبح العقليين. وهذا قول الحنفية، ونقلوه أيضاً عن أبي حنيفة نفسه. وهو قول كثير من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛ كأبي الحسن التَّميمي[1]، وأبي الخَطَّاب، وغيرهما / من أئمة أصحاب أحمد؛ وكأبي عليّ بن أبي هُرَيْرَة[2]، وأبي بكر القَفَّال الشَّاشي[3]،

/٤٢١

(١) أبو الحسن التميمي: هو أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان بن الأسود التميمي، أحد الفقهاء الحنابلة. صحب أبا القاسم الخِرَقي، وصنف في الأصول، والفروع، والفرائض. توفي سنة ٣٧١هـ.

(٢) ابن أبي هريرة: هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي البغدادي، الفقيه القاضي، أحد شيوخ الشافعيين. شرح «مختصر المُزَني»، وله مسائل في الفروع. درَّس ببغداد، وكان معظماً عند السلاطين والرعايا. توفي سنة ٣٤٥هـ.

(٣) القَفَّال الشاشي: هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، الفقيه الشافعي إمام عصره، كان فقيهاً، محدثاً، أصولياً، لغوياً، شاعراً. هو أول من صنف الجدل الحَسَن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح «الرسالة» للشافعي، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر. والشاشي نسبة إلى الشاش مدينة وراء نهر سَيْحون. توفي سنة ٣٦٥هـ.

وغيرهما من الشافعية؛ وكذلك من أصحاب مالك؛ وكذلك أهل الحديث، كأبي نَصْر السِجْزي[١]، وأبي القاسم سَعْد بن علي الزَّنْجَاني[٢]، وغيرهما.

كون نفيه من البدع التي حدثت زمن الأشعري

بل هؤلاء ذكروا أن نَفْي ذلك هو من البدع التي حَدَثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لَمَّا ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجَهْم بن صَفْوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلا فنفي الحُسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله [٤٢٤] أحد من سلف الأمة ولا أئمتها. بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيانِ حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يُعلم بالعقل وما في مَنَاهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة.

حجة الآمدي على نفيه وردها

والنفاة ليس لهم حجة على النفي أصلاً. وقد استقصى أبو الحسن الآمدي ما ذكروه من الحجج، وبيّن أنها عامّتها فاسدة. وذكر هو حجةً أضعفَ من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عَرَض، والعَرَض لا يقوم بالعَرَض». فإن إثبات هذا لا/ يحتاج إلى قيام العرض بالعرض، كما توصف الأعراض بالصفات، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة، فنقول «هذا سواد شديد» و «هذه حركة سريعة وبطيئة». وهم يسلّمون أن كون الفعل صفةَ كمالٍ أو صفةَ نقصٍ، أو ملائماً للفاعل أو مُنافِراً له، قد يُعلم بالعقل. وهذه صفات للفعل، وهي قائمة بالموصوف. ٤٢٢/

ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحُسْن: «صفة ذاتية له» هذا معناه. وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيءُ حَسَناً في حالٍ قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضارّاً وبغيضاً في حال. والحسن

---

(١) أبو نصر السِّجزي: هو الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي البكري السجزي ـ نسبة إلى سجستان ـ نزيل مصر. كان متقناً مكثراً بصيراً بالحديث والسنة، واسع الرواية. له كتاب «الإبانة في القرآن» ـ كذا في «شذرات الذهب» وفي «كشف الظنون» «الإبانة في الحديث». توفي سنة ٤٤٤هـ.

(٢) أبو القاسم الزَّنْجاني: هو الحافظ أبو القاسم سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، نزيل الحرم، كان حافظاً، قدوة، عَلَماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنة، توفي سنة ٤٧١هـ.

والقبح يرجع إلى هذا، وكذلك يكون حسناً في حال وسيّئاً في حال باعتبار تغير الصفات.

إثباته في أفعال العباد وفي حق الله

والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم. وهذا مما لا ريب [٤٢٥] فيه أنه يعرف بالعقل. ولهذا اختار الرازي في آخر أمره أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد. وإما إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو ينبني على معنى محبة الله ورضاه، وغضبه وسَخَطه، وفرحه بتوبة التائب، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع، وهل ذلك صفاتٌ ليست هي الإرادة كما اتفق عليه السلف والأئمة، أو ذلك هو الإرادة بعينها كما يقوله مَنْ يقوله من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم[١].

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات

النزاع بين الفلاسفة في القول بالحسن والقبيح

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني آدم كلهم، كقولهم «العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة، والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق الذم والإهانة»، فإن هؤلاء نفوا كونها من اليقينيات. وهذا يستلزم أن لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين، إذ لم يكن في العقل قضية برهانية علمية. ومن الناس/ من حكى عنهم القول بذلك. والتحقيق أنهم في ذلك متنازعون مضطربون، كما في أمثال ذلك.

٤٢٣/

فنقول: دعوى المدَّعي أن هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل. وذلك أن التصديق مسبوق بالتصور، فينبغي أن ننظر معنى قولنا «العدل حسن والظلم قبيح»، ثم ننظر في ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، ولنتكلم في عدل الناس وظلمهم.

---

(١) قد بحث العلامة ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً لا مزيد عليه في «مفتاح دار السعادة»، وأورد جميع حجج النفاة، ثم أبطلها بأكثر من ستين وجهاً. انظر ج ٢، ص ٢٦ ـ ١٣٣.

فساد جعلهم التجربيات يقينية دون المشهورات

فنقول: الناس إذا قالوا [٤٢٦] «العدل حسن والظلم قبيح» فهم يَعْنُون بهذا أن العدل محبوب للفطرة تحصل لها بوجوده لذةٌ وفَرَح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تتنعَّم به النفوس. وإذا قالوا: «الظلم قبيح» فهم يعنون به أنه ضارّ لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألمُ والغمُّ وما تتعذَّب به النفوسُ.

ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظمُ من أكثر قضايا الطب، مثل كون السَّقَمُونيا تسهّل الصفراء. فلِمَ كانت التجربيات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرّبها الناسُ أكثرَ من تلك لا تكون يقينية؟ مع أن المجرّبين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتُها في العالَم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق.

التفاضل بين التجربيات والمشهورات

فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان، والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعَدْل العادل وبصِدْق الصادق وعِلْم العالم وإحسان المحسِن ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم محبةً لمن فعل ذلك وثناءً عليه ودعاءً له، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة [به] لا يمكنهم دفعُ ذلك [٤٢٧] عن أنفسهم، كما فُطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش. فلِمَ كانت تلك القضايا من اليقينيات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه من القضايا / العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمرُ فيها أعظم؟ واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحبَّ إليه من تلك اللذة.

/ ٤٢٤

إثباتهم اللذة العقلية المبنية على المشهورات

ثم الفلاسفة أثبتوا معادَ الأرواح واللذةَ العقلية، وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها «المشهورات». فإن لم تكن معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم. بل يقولون ما يقوله غيرهم من أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ويدَّعون الضرورة في إثبات لذة وراءَ اللذات الحسية الظاهرة. وإذا كانت اللذة

إما إدراكُ الملائم كما قد يزعمونه، أو هي تابعة ولازمة لإدراك الملائم كما يقوله غيرهم وهو الصحيح، فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذّين بذلك، بل يكون التذاذهم بذلك أعظم من غيره. وهذا معنى كون الفعل حسناً، ومعنى كونه قبيحاً ضدُّ ذلك.

اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على العقليات

وإذا تُصور معنى الحسن والقبح عُلم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فإنها [٤٢٨] مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة. بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه. وقد يعيش طوائفُ من الناس زماناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادىء العلم، كقول القائل «النفي والإثبات لا يجتمعان»، وإن كان يُعلم أن هذا الشيء المعيّن إذا كان موجوداً لم يكن معدوماً لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم[1] تقدير اجتماع وجوده وعدمه، فإن هذا التقدير ممتنع فلا يخطر لأكثر الناس. ولا توجد طائفة إلا وهي تحسّن العدل والصدق والعلم والإحسان وتقبّح ضد ذلك.

كون الحكمة العملية مبنية على هذه

وأيضاً فـ«الحكمة» عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل. وهذه: «الحكمة» عند المسلمين. قال مالك رحمه الله «الحكمة: معرفة الدين والعمل به». ولذلك قال ابن قُتَيْبَة[2]: «الحكمة عند العرب العلم والعمل». والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم/ تتضمن علمَ الأخلاق، وسياسةَ المنزل، وسياسةَ المَدَنية. ومُبنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة. بل وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل. فالعدل مأمور به في جميع الأعمال، والظلم منهي عنه نهياً مطلقاً.

٤٢٥/

أوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد

ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكميله. فأوجب الله العدلَ [٤٢٩] لكل أحد على كل أحد في كل حال، كما قال تعالى: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

---

(١) لهم: في الأصل «له».

(٢) ابن قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّيـنَوري، النحوي، اللغوي، الكاتب، صاحب «أدب الكاتب». كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها، وتصانيفه كلها مفيدة، منها «غريب القرآن» و «غريب الحديث». توفي سنة ٢٧٦هـ.

كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ [سورة النساء: ١٣٥]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ﴾ ـ أي، يحملنكم بغضُ قوم كعدوّكم الكفّار ـ ﴿عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: ٨]. وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النساء: ٥٨]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠)﴾ [سورة النحل: ٩٠]. ومثل هذا كثير.

حديث أبي ذر العظيم القدر

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير في النصوص الإلّهية، حتى في الحديث الإلّهي ـ حديث أبي ذرٍّ ـ الذي رواه مسلم في «صحيحه» عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه [تبارك وتعالى] أنه قال: «يا عبادي! إني حرّمتُ الظلم على نفسي وجعلتُه بينكم محرَّماً فلا تَظَالَمُوا. يا عبادي! إنكم تُخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالي فاسْتَغْفِروني أغفر لكم. يا عبادي! كلكم جائع إلا من أطعمتُه فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي! كلكم عارٍ إلا من كَسَوته فاستكسوني أكسُكم. يا عبادي! كلكم ضالّ إلا من هديتُه فاستهدوني أهدِكم. يا عبادي! إنكم لن تبلغوا ضَرّي فتَضُروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي! لو أن أوّلكم وآخركم وإنسكم / [٤٣١] وجنّكم كانوا على أتقى قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل [واحد] منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيتُ كل إنسان منهم مَسْألته ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحرُ إذا غُمس فيه المِخْيَط. يا عبادي! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفّيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلى نفسه»[1]. /٤٢٦

(١) الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة، وأخرجه أيضاً، أحمد، والترمذي، وابن ماجه، من طريق=

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا. والنفس لها قوتان: العلمية والعملية، والعمل لا بد أن يكون بعلم. فإن لم تكن هذه القضايا معلومة لم يكن شيء من الحكمة العملية معلوماً، ولا شيءٌ من الأعمال والأخلاق المحمودة والمذمومة معلوماً.

مطالبتهم بالدليل على الدعوى

وهذا مع ما فيه من المناقضة لما يقولونه هم وغيرهم من العقلاء، فهو مكابَرَة ظاهرة. مع أنا في هذا النوع من الكلام لم نقصد إقامةَ الدليل على فساد قولهم، بل صوّرناه لتعلم حقيقته، وطالبناهم بالدليل على أن هذه المشهورات ليست يقينية، فإنهم لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلا. وسنتكلم على ما توهموه دليلاً من

النوع الثالث

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

كون القضايا أولية أو غير أولية أمر إضافي /٤٢٧

قولهم «هذه القضايا ليست [٤٣١] بأوّلية» لِمَا ذكروه من الفرق بين الأوّلي / وغيره. قد تقدم بطلان هذا الفرق، ولكن نحن نسلِّم أن من القضايا ما يكون بديهياً أوّلياً لبعض الناس أو لكلهم، ويكون مجرَّدُ تصور طرفي القضية موجباً للحكم، لكن ليس علةُ ذلك كونَ المحمول لازماً للموضوع بلا وسط في نفس الأمر كما ذكر ذلك الرازي ونحوه، وإن كان هذا لم نجده في كلام ابن سينا وأمثاله، بل الوسط عنده الدليلُ كما

= آخر. والحديث يحتوي على عشر جمل، وترتيبها ولفظها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم في مواضع. فالجملة الثانية هنا هي الجملة الخامسة في مسلم، والخامسة هنا هي الثانية هناك. وليس في لفظ مسلم «ولا أبالي» وإنما يوجد في لفظ الترمذي. وفي مسلم «كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر». وللمصنف شرح هام لهذا الحديث، طبع في الجزء الأول من مجموعة فتاواه، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ص ٣٣٦ ـ ٣٧٢، وأعيد طبعه في الجزء الثالث من «مجموعة الرسائل المنيرية» ط. مصر، سنة ١٣٤٦، ص ٢٠٥ ـ ٢٤٦. وهو شرح يشرح الصدرَ لفهم أصول الدين، يتحتم درسُه وتدريسُه على كل مسلم يهمه معرفة حقيقة الإسلام. قال المصنف رحمه الله تعالى: «هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين العظيمة في العلوم والأعمال، والأصول والفروع». وهو الحديث الرابع والعشرون من «شرح الخمسين حديثاً» لابن رجب الحنبلي.

تقدم. بل ولا ذلك أمراً لازماً للقضية، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمرو بحسب المتصوِّر لتمامه ونقصانه.

وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم، ويدّعون أن كل ما كان أوّليًا لزيد فهو أوّلي لغيره، كما يدل كلامهم على ذلك. وأن الآدميين يشتركون في العلم بكل ما هو أوّليّ لكل شخص منهم، لأنها موجب العقل، والعقل مشترك. وهذا القول وإن كنا نبطله ونقول: القضية قد تكون ضروريةً لزيد نظريةً لعمرو. وكذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترةُ لهذا محسوسةً لهذا، والمجرّبةُ لهذا معلومةً بالاستدلال لهذا، ونحو ذلك.

هي من الواجب قبولها وإن لم تكن أولية

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أوّلية أو ليست أولية، ولا أنها أوّلية لجميع الناس أو لبعضهم، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قَبولها التي يجب التصديقُ بها وتكون مادّةً للبرهان. فإنهم جعلوا المعتقدات ثلاثة: الواجب قَبولها؛ والمشهورات؛ والوهميات. [٤٣٢] والمقصود هنا أن المشهورات العامة، مثل حسن العدل وقبح الظلم، هي من الواجب قبولها، وإن لم نَقُل هي أوَّلية. فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً: أوليات، ومشاهَدَات[١]، ومجرَّبات، وحَدْسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها.

وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات، والحدسيات، ونحو ذلك، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات. فإن المتواترات/ والمجربات ليست أوّليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلمُ بها والتصديقُ بها في نفوس الأمم قاطبةً أقوى وأثبت من[٢] العلم بكثير من المجربات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض. /٤٢٨

كونها عاديات لا ينافي كونها يقينيات

وبهذا الاعتبار فلم يذكروا حجة على أنها ليست من اليقينيات. فإن قولهم «موجب الحكم بها العاداتُ، أو الأحوالُ النفسانية، أو مصلحةُ النظام» هذا لاينافي كونها يقينية، بل هو دليل على ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى. فإن المجربات كلها عاديات،

(١) مشاهدات: في الأصل «مشهورات».
(٢) من: في الأصل «في».

فكونها عاديات لا ينافي كونها يقينيات. وكذلك كون قُوَى النفس تقتضيها، فإن هذا يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح، فذلك لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومةَ الصدق. وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها لا ينافي كونها صادقةً معلومةً. فليس فيما ذكروه ما ينافي العلم بها، ولا يُدّعي كونها أوّلية بالمعنى الذي ذكروه كما لا يُدَّعي ذلك في المجربات والمتواترات. وذلك لا ينافي كونها من اليقينيات.

النوع الرابع

خاصّة العقل والفطرة استحسان الحَسَن واستقباح القبيح

كلام ابن سينا في المشهورات كما تقدم

النوع الرابع أن يقال: قوله: «لا عمدةَ لها إلا الشهرة. وهو أنه لو خُليّ الإنسان وعقلَه المجرَّدَ، ووهمَه، وحِسَّه ـ إلى قوله ـ لم يقض بها الإنسانُ طاعةً لعقله، أو وهمه، أو حسّه. مثل حكمنا بأن «سلب مال الإنسان قبيح» وأن «الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقْدِم عليه».

قضاء العقول بقبح سلب المال ظلماً

فيقال: لا نسلم هذا، فإن هذا دعوى مجرّدة. وقوله: «سلب مال الإنسان قبيح» لفظ عام، وقد يُسلَب ماله بعدل، وقد يُسلَب بظلم. والكلام فيما إذا علم الإنسان أنه سُلِب مالُه ظلماً، مثل أن يعلم أن الاثنين المشتركين في المال من كل [٤٣٣] وجه استولى أحدُهما على الآخر فسَلَبه أكثرَ من نصفٍ ونحو ذلك، فإن عقول العقلاء قاطبة /٤٢٩ / وأوهامهم تقتضي بقبح هذا.

تفسير «الوهم» لابن سينا

أما الوهم فإنه قد فسّره بقوله في «الإشارات»:

وأيضاً فإن الحيوانات[1] ناطِقِها وغير ناطِقِها تُدرِك في المحسوسات الجزئية معانيَ جزئيةً غير محسوسةٍ ولا متأدّيةٍ من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى

---

(١) فإن الحيوانات: في الأصل «فالحيوانات»، والتصحيح من نسخة «الإشارات» المطبوعة بالعجم. وهذه العبارة من النمط الثالث في «النفس الأرضية والسماوية».

في الذئب[١] غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة[٢] غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحسُّ بما يشاهده[٣]. فعندك قوّةٌ هذا شأنُها.

أكبر حاكم على النفوس الوهم

فهذه القوّة التي سمّوها «الوهم» هي التي يُدرك بها الإنسان صداقةَ الصديق وعداوةَ العدو، ويدرك بها كلّ من الزوجين ما في الزوج الآخَر من الأمر المحبوب، وبها يميل الإنسانُ إلى غيره وبها يَنْفِر عنه. ولهذا يقولون «أكبر حاكم على النفوس الوهم».

كون النفوس مجبولة على استحسان الحسن

ومعلوم أن هذه القوة تميلُ إلى الشخص الذي تَعلم أنه عادل صادق محسن، وتنفر عن الشخص الذي تعلم أنه كاذب ظالم مسيء، بل تميل إلى هذا الشخص وإن لم يَصِل إليها من جهته نفعٌ وضُرّ. والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله. وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعني بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعني بكونه قبيحاً، كما يقال في الصورة الظاهرة «هذا حسن» و «هذا قبيح». فالحُسْن الظاهر ما يحسه الحسّ الظاهر، والحُسْن الباطن ما يحسه القلب الباطن. وإذا كانت النفوس مجبولة على محبة هذا وبغض هذا فهذا معنى الحسن والقبح. فكيف يقال: «لو تُرِك الإنسانُ وحسَّه وعقلَه ووهمَه لم يقض بها» ونفوس بني آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا؟!

أخص صفات العقل التمييز بين الحسن والقبيح

٤٣٠/

وأما العقل فأخص صفات العقل عند الإنسان أن يَعلم الإنسانُ ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحَسَن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضارّ. فكيف يقال إن عقل الإنسان لا يميّز بين الحَسَن وبين القبيح؟ وهل أعظم تَفَاضُلِ/ العقلاءِ إلا بمعرفة هذا من هذا؟ بل وجنس الناس يميل إلى مَنْ [٤٣٤] يتّصف بالصفات الجميلة، وينفر عمن يتصف بالقبائح. فذاك يميل جنسُ الإنسان إلى سمع كلامه ورؤيته، وهذا ينفر عن رؤيته وسمع كلامه.

---

(١) في الأصل «إدراك الذئب معنى في الشاة».
(٢) في الأصل «في النعجة معنى».
(٣) بما يشاهده: في الأصل «فأما هذه».

النوع الخامس
في بيان كون هذه المشهورات معلومةً بالفطرة

النوع الخامس: إن مبادىء هذه القضايا أمر ضروري في النفوس، فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغضِ ما يضرها، والمراد بالحَسَن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرها. وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا «حَسَن» أنه ملائم نافع، والمراد بقولنا «قبيح» أنه ضارّ مؤذٍ. وهذا أمر فطري. فعُلم أن الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم.

النوع السادس
في بيان كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الإنسانية

النوع السادس أن يقال: لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قُوَى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم، فإن المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له مُوجِب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم. فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتَركت فيه الأمم. وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية، فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية.

النوع السابع
رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تُدرَك بقُوى النفس

قضاء العقل المحتم

النوع السابع: قوله: «لو توهّم الإنسان بنفسه أنه خُلق دفعة تامَّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً ولا خُلُقاً لم يَقض في أمثاله بشيء». هذا ممنوع. بل إذا كان تامّ العقل عَلِم أن العلم والعدل والصدق ينفعه وتَصْلُح به نفسه وتلتذّ، وأن الكذب والظلم يضرّه ويُفْسِد نفسه ويؤلمها، ولو قُدّر أنه لا يُعْلِمُ به أحد[1] غيرُ علم / العقل بأنه إذا

/٤٣١

(١) أحد: في الأصل «أحد هذا».

ظَلَم أبغضه الناس وعادوه وغيرُ علمه بأن الله يعاقبه.

العقل لا يلتذ بالقبيح

فإن قيل: الإنسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظلماً فيأكله ويشربه، قيل: وإن التذّ بَدَنُه فإن قلبه وعقله لا يلتذّ بذلك، بل يلتذ إذا عَدَل. وإن قُدر أنه يلتذ به لذة حاضرة فإنه يتألم لِقُبح عاقبته عنده. وإذا لم يتألم فلغَيبة عقله عن إدراك المؤلم، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغيبة عقله عن إدراكها.

اعتراف ابن سينا بذلك

وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه، فقال في [٤٣٥] نمط «البهجة والسعادة»[١]:

إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللَّذَّاتِ القويةَ المستعليةَ[٢] هي الحسّيةُ، وأن ما عداها لَذَّات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية.

التذاذ الإنسان بالغلبة والحشمة

وقد يمكن أن يُنَبَّه[٣] مِن جملتهم مَنْ له تمييز مّا فيقال له: أليس ألذُّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها؟ وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة مّا ـ ولو في أمر خسيَسٍ كالشِّطْرَنج والنَّرْد ـ قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية. وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه][٤] في صحبة حَشَمه[٥] فينفض اليدَ منهما مراعاة للحِشْمة، [فيكون مراعاةُ الحِشْمة][٦] آثَرُ وألذُّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم.

التذاذه بالإيثار

وإذا عَرَض للكرام من الناس[٧] الالتذاذُ بإنعام يصيبون موضِعَه آثَرُوه على الالتذاذ

---

(١) نمط «البهجة والسعادة»: هو النمط الثامن من قسم الإلهيات من كتاب «الإشارات» لابن سينا. وهذا القسم يحتوي على عشرة أنماط، وقد طبع بالعجم مع شرحه لنصير الدين الطوسي مع الحواشي الكثيرة سنة ١٢٨١هـ طبعاً متقناً على الحجر، وبها قابلنا العبارة التالية وصححناها. وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازي عليه بمصر بالمط. الخيرية سنة ١٣٢٥ طبعاً غير معتَنىً به. وقبله بالأستانة سنة ١٢٩٠ هـ.

(٢) ص: (في الأصل): المستعملة.

(٣) ص: يتنبه.

(٤) لا توجد في ص.

(٥) ص: في صحبه وحشمه.

(٦) لا توجد في ص.

(٧) ص: لكرام الناس.

بمشتَهًى[١] حيواني متنافَس[٢] فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى[٣] الإنعام به.

/٤٣٢ التذاذه بالحمد والثناء

/ وكذلك[٤] فإن كبير النفس يستصغر الجوعَ والعطشَ عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هولَ الموت ومفاجأة العَطَب عندَ مناجزة المبارِزين، وربما اقتحم الواحدُ على عدد دهْمٍ[٥] ممتطياً ظهر الخَطَر[٦] لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأنَّ تلك تصل إليه وهو ميِّت.

التذاذ الحيوانات

فقد بان أن اللذَّات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية. وليس ذلك في[٧] العاقل فقط، بل وفي[٧] العُجْم من الحيوانات. فإن من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه. والراضعة من الحيوانات تؤثر ما وَلَدَتْه على نفسها، وربما خاطرَتْ مُحاميةً عليه أعظم من مُخاطرتها في ذات حمايتها نفسها[٨].

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقليةً فما قولك في العقلية[٩]؟

كلامك حجة عليك

فيقال له: هذا كله حجة عليك في قولك «إن استحسان الحَسَن واستقباح القبيح لا يدركه الإنسان لا بحسّه ولا بعقله ولا بوهمه». وأنت قد ذكرتَ أن الإنسان ـ بل الحيوان ـ يلتذّ بالحمد [٤٣٦] والثناء، ويلتذ بالغلبة، ويلتذ بالإنعام والإحسان والرحمة، أعظمَ من التذاذه بالأكل والشرب. ومعلوم أن لذة الأكل والشرب مما يُعلَم

---

(١) ص: بشهي.
(٢) ص: يتنافس.
(٣) ص: على.
(٤) ص: ولذلك.
(٥) عدد دهم في ص «عددهم».
(٦) ص: الخطأ.
(٧) ـ (٧) ص: من.
(٨) ص: في حمايتها لنفسها.
(٩) ص: فما ظنك بالعقلية؟

بالحسّ الظاهر، فهذه اللذة الباطنة يعلم بالحس الباطن وبالوهم. فكيف تقول إن الحس والوهم والعقل لا يعلم به حُسنُ الحَسَن وقبحُ القبيح؟ وما ذكرته من التذاذ الإنسان بالإيثار وتركه الطعامَ الشهيَّ مراعاةَ الحشمةِ ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً وهذا جميلاً، ويلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها. فكيف يقال إن الحسَن والقبح لا ينال بشيء من قوى النفس، وإنما يصدَّق به لمجرد الشهرة فقط من غير مُوجِب حسّي ولا وهميّ ولا عقلي؟

/ النوع الثامن ٤٣٣

ردّ قولهم: إن العقل بمجرده لا يقضي في المشهورات بشيء

اعتراف ابن سينا كون العقل يحب الحق

النوع الثامن أنه قال:

تنبيه: إن اللذة هي إدراك ونيل[١] مّا لوصول ما هو عند المُدرِك كمالٌ وخيرٌ من حيثُ هو كذلك، والألم [هو][٢] إدراك ونيل[١] مّا لوصول مّا هو عند المُدْرِك نقص[٣] وشر من حيث هو كذلك. وقد يختلف الخير والشر[٤] بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المَطْعَم الملائم والمَلْمَس الملائم[٥]، والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة. والذي عند العقل فتارةً وباعتبار فالحق، وتارةً وباعتبار فالجميل[٦]. ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة. وبالجملة فإن هِمَم ذَوِي العقول في ذلك مختلفة.

وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختصّ به وينحوه باستعداده

(١) نيل: كما في النسخة المطبوعة من «الإشارات»، وفي ص (الأصل) «ميل».
(٢) ليس في ص.
(٣) في المطبوع «آفة».
(٤) ص: الشر والخير.
(٥) ص: الملبس.
(٦) ص: فتارة وباعتبار بالحق وتارةً وباعتبار بالجميل.

الأول. وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين ـ بكمال خيري، وبإدراك له من حيث هو كذلك.

فيقال: هذا تصريح بأن العقل يحب الحق[١] ويلتذ به، ويحب الجميل ويلتذ به، وأن محبة الحمد والشكر والكرم هي من العقليات. وهذا صحيح، فإن للإنسان قوّتين ـ قوّةً علميةً فهي تحب الحق، وقوّةً عمليةً فهي تحب الجميل، والجميل هو الحسن، والقبيح ضدُّه.

«الحق» /٤٣٤ في القرآن والحـديث هو الجميل

وتفريقه بين الحق[١] والجميل هو بحسب اصطلاحه، وإلا فاللغة التي جاء بها [٤٣٧] القرآن وتكلَّم بها الرسولُ لفظُ «الحق»[١] منها يتضمن النوعَين. كقوله ﷺ: / «كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رميَه بقوسه، وتأديبَه فرسه، وملاعبتَه امرأته، فإنهن من الحق»[٢]، وقوله: «الوِتْر حق، فمن شاء أوتر بركعة، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع»[٣]. ومثل هذا موجود في غير موضع من كلامه. ومن هذا الباب قوله: «أصدقُ كلمة قالها الشاعر كلمةُ لَبِيد «ألا! كل شيء ما خَلاَ اللهَ باطِلُ»[٤].

---

(١) ـ (١) ـ (١) الحق: في ص «الحسن».

(٢) هو قطعة من حديث عقبة بن عامر أخرجه الترمذي في الجهاد، أوله «إن الله لَيُدخل بالسهم الواحد ثلاثةَ الجنةَ ـ إلخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائي، والحاكم، ببعض الاختلاف في اللفظ. ولفظه كما هنا قريب من لفظ الترمذي.
وأما حديث: عمر بن الخطاب «إذا لهوتم فالهوا بالرمي، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض» (مر في ص ١٧٨ وص ٣٠٠) فأخرجه الحاكم والبيهقي ورواته ثقات، إلا أنه منقطع ـ «تلخيص» ابن حجر.

(٣) هو حديث أبي أيوب الأنصاري أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والدارقطني، والحاكم. وله ألفاظ، ولفظه كما هنا يشبه لفظ النسائي. قال الحافظ: وصحح غير واحد وقفه، وهو الصواب.

(٤) أخرجه البخاري بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة في أيام الجاهلية وفي الأدب، وأخرجه أيضاً مسلم. والشطر الثاني من البيت «وكل نعيم لا محالة زائل». وقائله هو لبيد بن ربيعة بن عامر أبو عقيل العامري الشاعر المشهور. قاله قبل إسلامه بمكة، وقد أسلم بعد ذلك، وذكره البخاري في الصحابة. وقال لعمر لما سأله عما قاله من الشعر في الإسلام: «قد أبدلني الله بالشعر سورةَ البقرةِ». سكن الكوفة وعاش مئة وخمسين سنة، ومات بها في خلافة عثمان، وقيل سنة ٤١هـ.

«الباطل» ضد «الحق»

ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [سورة الحج: ٦٢]. وقوله: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [سورة يونس: ٣٢]. ومعلوم أن ما عُبِد من دونه موجود مخلوق، ولكن عبادته باطلة وضلال، فإنه ليس مستحقاً لأن يُعبَد. فليست عبادته حقاً بل باطلاً، وهو باطل، لأن المقصود منه بالعبادة معدوم. ولهذا يقول الفقهاء «بَطَلت العبادةُ»، و «بَطَل العقدُ». وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة محمد: ٣٣]. والإبطال ضد الإحقاق. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [سورة محمد: ١ ـ ٣].

/٤٣٥ تبيين القرآن أن الأعمال القبيحة باطلة

/ وقد بين الله أن الأعمال السيئة القبيحة باطلةٌ في مثل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ﴾ الآية [سورة النور: ٣٩ ـ ٤٠]. فهذا الثاني مَثَل لما يصدر عن الجهل البسيط، والأولُ للجهل المركَّب[1].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا [٤٣٨] كَسَبُوا۟﴾ [سورة البقرة: ٢٦٤]. فهذا مَثَل إبطال العمل بالمنّ والأذى، وبالرياء والكفر. والمقصود أنها لم تبقَ نافعةً بخلافِ العمل الحق المحمود فإنه نافع. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الفرقان: ٢٣].

اعترافهم بأن العقل يقضي بذلك

وبالجملة فما ذكروه تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل والقبيح، وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح، وأن الجميل كمال وخير للقوّة العاقلة من حيث هي

---

(١) هذان مثلان ضربهما الله لنوعي الكفار. فأما الأول فهو للكفار الدعاة إلى كفرهم ذوي الجهل المركب، وأما الثاني فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلِّد ـ عن تفسير ابن كثير ملخصاً.

كذلك. وهذا مناقض لقولهم: «إن العقل بمجرده لا يقضي في أمثال هذا بشيء ـ لا بِحُسْن ولا بقبح». وهكذا تناقضوا في نفس الوهميات كما سنذكره إن شاء الله. وسبب ذلك أنهم تارةً يقولون بموجب الفطرة السليمة فيكون كلامهم صحيحاً، وتارةً يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التي قد فَسَدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلاً.

كون الوجود كله مبنياً على الحق والعدل

كون هذه القضايا داخلة في مسمى «الحق»

وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الظلم والكذب داخلةٌ في مسمى «الحق» ـ كما تقدم ـ في كلام الله ورسوله، وكذلك كلام العقلاء قاطبة ـ يسمون هذا كلَّه «حقاً». ويقولون لصاحب الدَّين: «له عليه حق» / و «أعطيه حقه». وإذا حكم بينهما بعدل وقَسَم بإنصاف يقولون «هذا حق»، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون «هذا ظلم وجور». وإذا لم يكن له عنده شيء قالوا: «ما له حق، بل هو يدَّعي الباطل» فيسمون الصدق «حقاً» والكذب «باطلاً»، كما في كلام الله ورسوله. قال النبي ﷺ: «إن لصاحب الحق مقالاً»[١]، وفي لفظ: «إن لصاحب الحق اللسانَ واليدَ». وقال ﷺ لكعب بن مالك لما طلب غَرِيمَه: «أي كعب! ضَعِ الشَّطْر» قال «قد فعلتُ، يا رسول الله!». قال: «قم فاقضه»[٢].

/٤٣٦

وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمراً موجوداً ماضياً ومستقبلاً، ففيها وجود وكمال الوجود. والأمور القبيحة تتضمن عدماً ماضياً أو مستقبلاً، ففيها نفي الوجود أو كمالِ الوجود. فإن كان موجوداً كان العلم بوجوده حقاً مطابقاً له، والأخبار عن وجوده كذلك. [٤٣٩] وأما الكذب المتضمن نفيَه والجهلُ الذي [هو] عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق، بل الكذب من جنس الجهل المركب. وأيضاً، العلم كمال وجودٍ والصدقُ كمال وجود، والجهل والكذب صفة نقص.

---

(١) هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الاستقراض، ومسلم، والترمذي.

(٢) هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبي حَدْرَد، أخرجه البخاري في الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، وغيرها.

مبنى الوجود كله على العدل

وكذلك العدل، كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلَفين، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها. ولهذا مبنى الوجود كلِّه على العدل، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك. فالبيت المبني إن لم تكن حيطانه معتدلة، بل كان بعضها أطولَ من بعض طولاً فاحشاً، أو كان منحنياً غيرَ مستقيم، فَسَد السقفُ. وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لابسيها معادلة لهم وإلا لم ينتفعوا بها. وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاؤه معتدلة في الصفة والقَدْر ـ في الكم والكيف ـ فَسَد وكان مُضِرًّا لا نافعاً. فهذا موجود في الأمور المحسوسة أن العدل فيها حَسَن، أي تحصل به المنفعةُ والمصلحةُ؛ والظلم فيها قبيح، أي تحصل به المضرةُ والفسادُ.

/٤٣٧ كون علم الأخلاق مبنياً على العدل

/ وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبني على العدل. ولهذا جعلوا كمالَ الإنسان العَمَلي أربعةَ أمور ـ إصلاحَ الشهوة والغضب، والعدلَ بينهما، وفي[1] العلم بذلك. والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رُسُله وأنزل بها كتبه. والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادةُ التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها.

وقد بسطنا هذه الأمور وبيّنا قصورَ فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها، وأنها أبلغ في القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، وأن ما عندهم إذا أخرج منه الحق وتُرِك الباطل كان جزءاً من الأجزاء المحصلة للسعادة، وفيه أمور كثيرة باطلة وأمور هي حق لكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال.

الوجه العاشر

لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم

علم الوحي خارج عن قياسهم

الوجه العاشر: إن الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والإلهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، بل الفراسة أيضاً وأمثالها. فإن أدخلوا [٤٤٠] ذلك فيما ذكروه من

---

(١) في الأصل «أو» وسيأتي مزيد البيان عن هذه الأخلاق في الوجه الحادي عشر.

الحسيات والعقليات لم يمكنهم نفي ما لم يدركوه ولم يبقَ لهم ضابط. وهذا موضعٌ ينبغي تحقيقه.

القضايا التي هي مادة البرهان عندهم خمس

وهم ـ أعني ابن سينا وأتباعَه ـ جعلوا القضايا من جهة ما يصدَّق بها المستعملةَ بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعةَ أصناف. الأول: الواجب قبولها التي هي مادة البرهان، وهي الأوّليات، والحِسّيات، والمجرَّبات، والحَدْسيات، والمتواتِرات. وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودُها. ولم يذكروا دليلاً على هذا الحَصْر. ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامةُ دليل عليه.

عدم كون المنطق آلة قانونية

/٤٣٨

وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوماً. وحينئذ، / فلا يكون المنطق آلةً قانونيةً تعصم مراعاتُها من الخطأ. فانه إذا ذُكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يكن وزنُها بهذه الآلة. وعامة هؤلاء المنطقيون يكذّبون بما لم يُستدلَّ عليه بقياسهم. وهذا في غاية الجهل، لا سيما إن كان الذي كَذَّبوا به من أخبار الأنبياء، فيكونون ممن قال الله فيه: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [سورة يونس: ٣٩]. وهذا صار بمنزلة المنجّم إذا كَذَّب بعلم الطب، أو الطبيب إذا كَذَّب بعلم النجوم. والناس أعداءَ ما جَهِلوا. و«من جهل شيئاً عاداه».

خسة ما علموه بالنسبة إلى ما جهلوه

فإذا كان أشرفُ العلوم لا سبيل إلى معرفتها بطريقهم لزم أمران، أحدهما أنه لا حجة لهم على ما يكذّبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه. [و] الثاني أن ما علموه خَسِيس بالنسبة إلى ما جهلوه. فكيف إذا عُلم أنه لا يفيد النجاةَ ولا السعادة؟

الوجه الحادي عشر

بطلان قولهم: إن البُرهاني والخَطَابي والجَدَلي هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾ ـ الآية

أقسام القياس باعتبار المواد

الوجه الحادي عشر: إنهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علماً، وما هو باطل ليس بعلمٍ علماً. وذلك أن هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة باعتبار مادّتها خمسة:

البرهان، والخَطَابة، والجدل، والشعر، والسَّفْسَطة ـ وأصله سوفِسْطيقا[١]. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، أنولوطيقيا، إلى غير [٤٤١] ذلك[٢]. واللغة العربية أوجزُ وأبينُ فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً.

صورة الأقيسة

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين ـ الاقتراني والاستثنائي ـ لتأليفه من الحَمْليات والشَّرْطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلمون قبل القياس في القضايا وأقسامها/ وأحكامها، مثل النقيض، والعكس المستوي، وعكس النقيض. فإنها إذا صحت بطل نقيضها، وصح عكسها وعكسُ نقيضها. فإذا قيل «كل إنسان حيوان» فنقيضه باطل وهو أنه «ليس شيء من الإنسان حيوان»، وصح عكسه وهو أن «بعض[٣] الحيوان إنسان»، وعكس نقيضه وهو أن «ما ليس بحيوان فليس بإنسان». فإن التناقض اختلاف قضيتين بالسَّلب والإيجاب على وجه يلزمُ من صدق أحدهما كذبُ الأخرى. وإن[٤] العكس جعلُ الموضوع محمولاً والمحمولِ موضوعاً مع بقاء الصدق. وعكسَ النقيض والسالبة هو أن يجعل الموضوع محمولاً مع جعل الإيجاب سلباً.

/ ٤٣٩
أحكام القضايا

أقسام القضايا

وأقسامها: الكلية، والجزئية، والموجبة، والسالبة؛ أي العامة، والخاصة، والمثبتة، والنافية. وقبل ذلك يتكلمون في مفردات القضية، وهي المعاني المفردة، مثل الكلام في الكلي، والجزئي، والذاتي، والعَرَضي. وقبل ذلك في الألفاظ الدالة على المعاني، كدلالة المطابقة، والتضمُّن، والالتزام.

مواد الأقيسة البرهاني والخطابي والجدلي

والمقصود في هذا كله هو «الحد» و«القياس». والقياس هو المطلوب الأعظم، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو «القياس البرهاني». قالوا: والبرهان ما كانت موادّه يقينية، وهي التي يجب قبولها كما تقدم. وأما «الخطابي» فموادّه هي المشهورات

(١) سوفسطيقا: في الأصل «سوفسقيا».
(٢) تقدّم بيان أجزاء المنطق وأسمائها باليونانية في ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٣) بعض: في الأصل «يجعل».
(٤) وإن: في الأصل «فإن».

التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية. و«الجدلي» هو الذي[١] موادُّه ما يسلِّمها المجادِل سواء كانت علمية أو ظنية، أو مشهورة أو غير مشهورة. وهذا أحسن ما تفسَّر به هذه الأصناف الثلاثة.

القول الثاني في موادها

وكثير منهم يقول: بل البرهاني ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم؛ والجدلي ما كانت مقدماته [٤٤٢] مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلاً، أو واجبة أو ممتنعة أو ممكنة؛ والخطابي ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت. فالخَطَابي هو الذي يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلَّمة أو مشهورة، والجدلي ما يكون مقدماته مشهورة.

/٤٤٠

القول الثالث

/ ومنهم من يقول: بل البرهاني مؤلّف من الواجبات، والجدلي من الأكثريات، والخطابي من المتساويات، والشِّعْري من الممتنعات. وهذا ليس بشيء، فإن الشعري ما تَشْعُر به النفسُ فيقصَد به تنفيرُها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لإفادتها علماً.

قول ابن سينا في مواد الأقيسة

وابن سينا قد رد هذا القول فقال: «ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانيات واجبة، والجدلية ممكنة أكثرية، والخطابية ممكنة متساوية لا مِثْل فيها ولا قدرة، والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحبُ المنطق»، لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال: «القياسات البرهانية مؤلَّفة من المقدمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلفة من المشهورات. والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة. والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيّلة من حيث يشعر مَنْ يخيلها كانت صادقة أو كاذبة. وأما السُّوفِسْطائية فهي التي تستعمل الشبهةَ ويشاركها في ذلك الممتَحِنة المجرِّبة على سبيل التغليط. فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سُمّي صاحبها «سوفسطائياً»، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها «مُشاغباً ومُمارِياً». والمشاغب بإزاء الجدلي، والسوفسطائي بإزاء الحكيم.

---

(١) الذي: في الأصل «التي».

تضعيف ما جعلوه مواد الخطابي والجدلي

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً. بل مواد الجدلي هي[١] المسلَّمات التي يسلمها المجادل سواء كانت [٤٤٣] مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقاً أو باطلاً. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطَب بها الجمهورُ. وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهاني، ويكون صادقاً وكاذباً. هذا مراد قدمائهم، وهو أشبه باللفظ والتقسيم.

وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم. فإنه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإن / الخطاب أرفع من الجدل عندهم. والتفسير الأول تفسير محققيهم المتقدمين، فإنه ليس من شرط الخَطَابي ولا الجدلي أن لا يكون علمياً، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهورُ وأن لا يجادَل به المنازع. بل البرهاني إذا كان مشهوراً صَلَح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صَلَح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلَّمة من المناظِر صلحت للبرهان والخطابة والجدل. بخلاف الشِّعري، فإن المقصود به تحريكُ النفس، ليس المراد به أن يفيدَ ـ لا علماً ولا ظناً. فلهذا لم يدخل مع الثلاثة. وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية. وإذا كانت علمية فهو أجود فليس من شرطها أن لا تكون علمية. وأما الجدلي فإنما هو خطاب لناسٍ معيَّنين، فإذا سلَّموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة.

/٤٤١

السوفسطائي

وأما السوفِسْطائي فهو المشبَّه الملبَّس، وهو الباطل الذي أخرج في صورة الحق. والمراد بيان فساده، وإلا فليس لأحد أن يتكلَّم به، فإنه كذبٌ في صورة صدق، وباطلٌ في صورة حق. لكن المقصود بذكره تعريفُه وامتحانُ الأذهان بحلِّ شُبَه السوفسطائية.

دعواهم كون البرهان والجدل والخطابة مذكوراً في القرآن

ثم قد يقول من يقول من حُذّاقهم ومن يَرُوم أن يَقْرِن[٢] بين طريقهم وطريق الأنبياء: إن الأقسام الثلاثة [٤٤٤] ـ البرهان والجدل والخطابة ـ هي المذكورة في قوله

---

(١) هي: في الأصل «هو».

(٢) يقرن: في الأصل «يفرق» وهو ضد المراد، ولعله «يقرن» كما في ص ٤٨٨.

تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [سورة النحل: ١٣٥].

كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام

كون الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور عندهم

ثم قد يقولون: إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخَطَابة التي قُصِد بها خطابُ الجمهور، لم يقصَد به تعريف الحقائق. هذا في الأمور العلمية، فإن مبادىء الأمور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات، بل من المشهورات، كالعلم بحُسن العدل وقُبح / الظلم. وأما العلميات فيقولون: إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيَّلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق. ويقولون: إنهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمورَ على خلاف ما هي عليه. وهي من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة. ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلمية؟ فيه نزاع بينهم.

/٤٤٢

كون الأنبياء عندهم من جنس واضعي النواميس

وهم يعظمون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ويقولون: لم يأت إلى العالم ناموسٌ أفضل من ناموسه. ويفضّله كثير منهم على الفيلسوف، ومنهم من يفضل الفيلسوف عليه. وهم حائرون في أمور الأنبياء، ولهذا كلامهم في الأنبياء في غاية الاضطراب. ولم ينقلوا عن أرسطو وأتباعه فيهم شيئاً، بل ذكروا من كلام أفلاطُن وغيره في النواميس ما جعلوا به واضعي النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين ذكرهم الله في القرآن. ونحن نعلم أن الرسل جميعَهم دَعَوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [سورة الزخرف: ٤٥] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ ﴾ [سورة النحل: ٣٦]. والنواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به أحدٌ من أنبياء الله. فعُلم أن كل من ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسلُ فليس بنبيّ ولا متَّبع لنبي. بل هو من جنس واضعي [٤٤٥] النواميس من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلمائهم، وعبّادهم.

تجويزهم التمسك بأي ناموس كان

وهم وإن عظّموا الأنبياء ونواميسَهم فلأجل أنهم أقاموا قانونَ العدل الذي لا تقوم مصلحةُ العالَم إلا به. ويوجبون طاعةَ الأنبياء والعملَ بنواميسهم وهي الشرائع التي جاؤا بها، ولكن هم عندهم لم يأتوا بالأمور العِلْمية، بل بالعَمَليات النافعة. والعِلْميات عندهم إما أن تكون التي عَلِمها وما أمكنه إظهارُها بل أظهر ما يخالف الحقَّ عنده لمصلحة الجمهور، وإما أنه لم يعلمها. وإلا فهم يجوّزون للرجل أن يتمسّك بأيّ ناموس كان، ولا يوجبون اتباع نبيّ بعينه ـ لا محمد ولا غيره ـ إلا من جهة ارتباط مصلحة دنياهم بذلك،/ لا لأنه يعذَّب في الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره.

/٤٤٣

إشارة بعضهم على هولاكو بأن لا يدخل في الإسلام

ولهذا لما ظهرت التركُ الكفارُ وأراد مَنْ أراد منهم أن يدخل في الإسلام قبل ظهور الإسلام عليهم، أشارَ عليه بعضُ من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل، قال ذاك لسانه عربي، ولا يحتاجون إلى شريعته، ونحو هذا الكلام، يبيّن أن الشريعة التي جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم. وقد قيل إن الذي أراد الدخول في الإسلام وقال له منجّمه هذا هو هولاكو[1]. ولما قدم هُولاكو الشام وتقلد القضاءَ من جهته بعضُ قضاة الشام الذين كانوا يعظِّمون صوفيةَ الفلاسفة كابن عربي ونحوه، ودخل إلى البلد، أخذ يُثني على مَلِك الكفار ويعظِّمه ويَذكر ما يذكر من فضائله بزعمه. فقال له بعض الحاضرين: «يا ليته كان مُسلماً»! فقال القاضي «وأيّ حاجة لهذا إلى الإسلام؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن». وهذا بناء على هذا الأصل.

قولهم في الأنبياء كقول المتكلمين في أئمة المذاهب

فالنبي عندهم يُشبِه من بعض الوجوه أئمةَ المذاهب عند المتكلمين، كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن رَاهْوَيهِ[2] [٤٤٦] وسُفيان

---

(١) هولاكو: هو هولاكو قولي قان بن جنكز خان المَغُلي، مقدَّم التتار. بعثه ابنُ عمه القان الكبير على جيش المَغُل، فطوى الممالك وأخذ الحصون الإسماعيلية، وأذربيجان، والروم، والعراق، والجزيرة، والشام. مات بِمَراغة سنة ٦٦٤ وتملك بعده ابنه أبغا ـ شذرات الذهب.

(٢) ابن راهويه: هو الإمام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي ثم النيسابوري المعروف بابن راهويه (قيل إن أباه ولد في طريق مكة فقالوا «راهويه» أي، ولد في الطريق) عالم المشرق، أحد كبار الحفاظ وصاحب التصانيف. أخذ عنه الإمام أحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي. توفي سنة ٢٣٨هـ.

الثَّوري[١]، واللَّيث بن سعْد[٢] والأوزاعي[٣]، وداود بن علي[٤]، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء. / فإن المتكلمين يعظِّمون هؤلاء في علم الشريعة العملية والقضايا الفقهية. وأما في الكلام وأصول الدين، مثل مسائل التوحيد والصفات والقَدَر والنبوات والمعاد، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضلَ منهم في ذلك. وقد يقولون: إنهم وإن علموا ذلك لكن لم يَبْسُطوا القولَ فيه ولم يبيّنوه كما فعل ذلك شيوخُ المتكلمين.

/٤٤٤

محاولة قرنهم الفلسفةَ بتعاليم الأنبياء

فالنبي عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلمين. ولهذا يقول من يَقْرِنهم بالأنبياء كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»[٥] وأمثالهم: «اتفقت الأنبياءُ والحكماء»، أو يقول: «الأنبياء والفلاسفة»، كما يقول الأصوليون «اتفق الفقهاء

(١) سفيان الثوري: هو الإمام أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، أمير المؤمنين في الحديث وصاحب مذهب وتصانيف. قال الثوري: ما استودعت قلبي شيئاً قط فخانني. توفي بالبصرة سنة ١٦١هـ.

(٢) الليث: هو الإمام أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفَهْمي مولاهم، الفقيه، شيخ الديار المصرية وعالمها. قال الشافعي «كان الليث أفقه من مالك إلا أنه ضيَّعه أصحابه». كان سَرِياً من الرجال نبيلاً سخياً، يدخُلُه في سَنَته ثمانون ألف دينار وما وجَبَتْ عليه زكاة. توفي سنة ١٥٧هـ.

(٣) الأوزاعي: هو الإمام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي الدمشقي، الفقيه، من كبار تابعي التابعين، إمام أهل الشام في زمنه. كان مع علمه بارعاً في الكتابة والترسل وله تصانيف. توفي سنة ١٥٧هـ.

(٤) داود بن علي: هو الإمام أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي المعروف بالظاهري، أحد أئمة المجتهدين، صاحب مذهب مستقل وتصانيف، تنسب إليه الطائفةُ الظاهريةُ. توفي ببغداد سنة ٢٧٠هـ.

(٥) إخوان الصفا وخِلاّن الوفاء، هم أبو الحسن زيد بن رفاعة، وأبو سليمان محمد بن نصر البيستي (البستي) المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعَوفي، وغيرهم. زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمالُ. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ـ علميها وعمليها، وأفردوا لها نبراساً، وسموه «رسائل إخوان الصفا» وكتموا فيه أسماءهم ـ «تاريخ الحكماء للقفطي» نقلاً عن أبي حيان التوحيدي. وقيل غيرهم.

والمتكلّمون» و«هذا قول الفقهاء والمتكلمين» ونحو ذلك. والذين يعظّمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الأنبياء، كما تقدم أنهم يجعلون الأقيسة الثلاثة هي المذكورة في سورة النحل، ويجعلون الملائكة هي العقول والنفوس. ومنهم طائفة ادعت كثرة الملائكة، كأبي البركات صاحب «المعتبر». وهؤلاء أقربُ عندهم، فإن الأنبياء صرَّحوا بكثرة الملائكة. وقد يجعلون الجنَّ والشياطين هي قُوَى النفوس الصالحة والفاسقة. وقد بُسِط القول عليهم في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن الملائكة التي أخبرت بها الرسلُ مِن أبعد الأشياء عما يدَّعُونه من العقول والنفوس، وأن الجنَّ والشياطين أحياءُ ناطقون موجودون، ليسوا أعْراضاً قائمةً بغيرها.

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق. [٤٤٧] فنقول: قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ / بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: ١٣٥] ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلي. فإن الأقيسة التي هي عندهم برهانية قد تقدم بعضُ وصفها، وأنها لا تفيد قطُّ إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معيّن. وتلك الكليات غالبها إنما توجَد في الأذهان لا في الأعيان. والذي جاء به الرسول أمران ـ خبر وأمر.

ما جاء به الرسول أمران

٤٤٥/

فأما الخبر، فإنه أخبر عن الله بأسمائه وصفاته المعيّنة. وهذا أمر يعترفون هم أنه لا يُعرف ببرهانهم. وما أَخبر به الرسول عن ربه عزّ وجلّ فهُم من أبعد الناس عن معرفته، وكفارُ اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أقربُ إلى الرسول فيه منهم إليه. وكذلك ما أخبر به عن الملائكة، والعرش والكرسي، والجنة والنار، ليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم. وليس المراد بالعرش الفلكَ التاسع، ولا بالكرسي الثامنَ، كما قد بُسِط في موضع آخر. ولو قُدّر أنه كذلك فليس هذا مما يُعلم بالقياس المنطقي.

ما أخبر به الرسول من الغيب

والرسول أخبر عن أمور معيّنة، مثل نوح وخِطابه لقومه وأحواله المعينة، ومثل إبراهيم وأحواله المعينة، ومثل موسى وعيسى وأحوالهما المعينة. وليس شيء من ذلك

إخبار الأنبياء

يمكن معرفته بقياسهم ـ لا البرهاني ولا غيره. فإن أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية، وهذا أمور خاصة.

الاخبار عن فتنة الترك

وكذلك أخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة، حتى أخبر عن التَّتَر بما ثبت في «الصحيحين» عنه من غير وجه أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تُقاتِلوا التركَ صِغارَ الأعين ذُلْفَ الأنوف[1] حُمر الخدود ينتعلون الشَّعْرَ [٤٤٨] كأن وجوههم المَجَانُ المُطرَقَةُ»[2] فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين أو أمة معينة، فضلاً عن أن يوصَف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبع مئة سنة؟

/٤٤٦ الأخبار عن ظهور النار من أرض الحجاز

/ وكذلك قوله الثابت في الصحيح: «لا تقوم الساعة حتى تخرجَ نارٌ من أرض الحجاز تُضِيء لها أعناقُ الإبل ببُصْرىٰ»[3] وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وست مئة. وقد تواتر عن أهل بُصْرى أنهم رأوا ببصرى أعناقَ الإبل من ضوء تلك النار. وخبرُ هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحَجَر ولا تُنْضِج اللحمَ، وفزع لها الناس فزعاً شديداً. فهل يدل قياس برهاني أو غير برهاني على هذا الأمر المعيَّن ويخبر به المُخْبِر قبل حدوثه بأكثر من ست مئة وخمسين سنة؟ فإن هذا أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في آخر

---

(١) ذلف الأنوف: كما في البخاري. وفي الأصل «الأنف».

(٢) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة في الجهاد، باب قتال الترك. وفي علامات النبوة وفيه «حمر الوجوه» بدل «الخدود». وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين وشمال الهند إلى أقصى المعمور. والمَجَان جمع المِجَنّ، أي التُّرس أو الدَّرَقة. والمُطْرَقة هي التي ألبست الطِّراقَ وهي جلدة تقدَّر على قدر الدَّرَقة وتلصَق عليها. قال البيضاوي: شَبَّه وجوههم بالتُّرسة لبسطها وتدويرها، وبالمُطْرَقة لِغِلَظها وكثرة لحمها ـ «فتح الباري». وقد ظهرت الترك في القرن السابع، وقد شاهد المصنف رحمه الله تعالى من وقائعهم وشارك في الجهاد معهم، وكتب عنهم كثيراً.

(٣) أخرجه الشيخان أيضاً في الفتن من حديث أبي هريرة. وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤هـ. كما هو مذكور في «فتح الباري»، و«تاريخ ابن كثير»، و«شذرات الذهب»، وغيرها. نقل أبو شامة في «ذيل الروضتين» عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة في سنة ٦٥٤: ظهر في أول جمعة من جمادي الآخرة في شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصفُ يوم... وسال منها وادٍ يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال، إلخ ـ «فتح الباري».

أيام النبوة، وأبو هريرة إنما أسلم عام خيبر سنة سبع من الهجرة، وصحب النبيَّ ﷺ أقل من أربع سنين. فأخبارُه كلها متأخرة.

وكذلك سائر ما أخبر به من الأمور الماضية والمستقبلة والأمورِ الحاضرة مما يعلمون هم أنه يمتنع أن يُعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره. فإن ذاك إنما يدل على أمر مطلق كلِّي، لا على شيء معيَّن.

كون الحكمة الخلقية مبناها على أربعة أمور عندهم

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادَّعوا أن ما عندهم من الحكمة الخُلُقية والمنزلية والمدنية تُشْبِه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البُهتان. وذاك أن حكمتهم العَمَلية إنما مبناها على أنهم عَرَفوا أن النفس لها قوةُ الشهوة والغضب ـ الشهوةِ لجلب/ المُلائم، والغضب لدفع المُنافي. فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على [٤٤٩] /٤٤٧ ذلك، فقالوا: ينبغي تهذيبُ الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الإفراط والتفريط، وهذا يسمى «عفة»، وهذا يسمى «شَجاعة»، والتعديل بينهما «عدلا». وهذه الثلث تُطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية. فصار الكمال عندهم هذه الأمور ـ العفة، والشَّجاعة، والعدل، والعلم.

الكتب المصنفة على طريقهم في الأخلاق

وقد تكلم في هذا طوائفُ من الداخلين في الإسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور. والذين صنّفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء، مثل كتاب «موازين الأعمال»[1] لأبي حامد، ومثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري[2] وغيره، يبنون كلامهم على هذا الأصل.

«الحكمة» هي العلم والعمل

لكن غلطوا. فإن مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي

---

(١) «موازين الأعمال» للغزالي: كذا، ولعله كتاب «ميزان العمل» طـ. بمصر سنة ١٣٢٨. ص ٢٣٠ ـ معجم المطبوعات.

(٢) محمد بن يوسف العامري: قد أطلنا البحثَ عن هذا الرجل فلم نجد ذكْرَه في المصادر المعروفة، ولعل في اسمه تحريفاً حيث لا يُتصوَّر أن يغفل عنه جميعهم وتقدم ذكره في ص ٣٨٢ أيضا.

هو عند فلاسفة اليونان، بل «الحكمة» اسم يجمع العلم والعملَ به في كل أمّة. قال ابن قُتَيْبَة وغيره: الحكمةُ عند العرب العلمُ والعملُ به. وسئل مالك عن الحكمة فقال: هو معرفة الدين والعملُ به. وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها. فالهند لهم حكمة مع أنهم مشركون كفار، والعرب قبل الإسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان. فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم.

الممدوح عند الله لا يكون إلا من المؤمنين المسلمين

وحكماء كل طائفة هم أفضلُ تلك الطائفة علماً وعملاً، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله. فإن الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قطُّ إلا من المؤمنين المسلمين [٤٥٠] الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعثِ بعد الموت، وعبدوا الله وحده ولم يشركوا به شيئاً، ولم يكذّبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه، /٤٤٨/ فلا يثني الله قط إلا على هؤلاء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة البقرة: ٦٢]. وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [سورة البقرة: ١١١ ـ ١١٢]. وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [سورة النساء: ١٢٥].

ما هو الإسلام؟

وقد ذكر الله عن الأنبياء وأتباعهم أنهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح إلى الحواريّين. وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [سورة آل عمران: ٨٥]. وهذا عامّ في الأوّلين والآخِرين. وقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [سورة آل عمران: ١٩]. وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ﴾ [سورة النحل: ٣٦]. وقوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ أي، أخلصَ قصدَه وعملَه لله وهو محسنٌ يفعل الصالحات. وهذا هو الإسلام. وهو أن يكون عملُه عملاً صالحاً، ويعملَه لله تعالى. وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له. وبهذا بَعَث الله الرسلَ جميعهم.

سببُ نزول قوله
﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا﴾ ـ الآية.

المحمود من جميع الأمم من آمن وعمل صالحاً

وكذلك لما ذكر [٤٥١] الملل الأربعة[١] الذين فيهم من هو محمودٌ سعيدٌ قال تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة البقرة: ٦٢]. وروى الناسُ كابن أبي حاتم وغيره بالأسانيد/ ٤٤٩/ الثابتة عن سفيان، عن ابن أبي نَجيح، عن مُجاهِد[٢] قال: قال سلمان: سألتُ النبيَّ ﷺ عن أهل دينٍ كنتُ معهم، فذَكَر من صلاتهم وعبادتهم، فنزلَتْ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ ـ الآية». وكذلك ذكر السُّدِّي[٣] عن أشياخه في «تفسيره» المعروف، قال: نزلت هذه الآية في أصحاب سَلْمان الفارسي. بينا هو يحدّث النبي ﷺ إذ ذَكَر أصحابَه، فأخبره خبَرَهم فقال: «كانوا يصومون ويصلون، ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستُبعث نبياً». فأنزل الله هذه الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾. فقال: كان إيمانُ اليهود أنه مَنْ تمسَّك بالتوراة وسُنّةِ موسى حتى جاء عيسى. فلما جاء عيسى كان من تمسَّك بالتوراة وأخذ بسُنَّة موسى فلم يدَعْها ولم يتَّبع عيسى كان هالكاً. وإيمانُ النصارى أن من تمسَّك بالإنجيل منهم وشرائعِ عيسى كان مؤمناً مقبولاً منه حتى جاء

---

(١) الأربعة كذا بالتأنيث، والصواب «الأربع».

(٢) مجاهد: هو الإمام أبو الحجاج مجاهد بن جَبْر المخزومي مولاهم المكي، إمام في التفسير وفي العلم. قال مجاهد: «عرضْتُ المصحفَ على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها». وقال الثوري: «إذا جاءك التفسيرُ عن مجاهدٍ فحسبك به». مات بمكة وهو ساجد سنة ١٠٣هـ وله ثلاث وثمانون سنة.

(٣) السُّدِّي: هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كَريمة السدي الكبير، أبو محمد الكوفي، المفسّر المشهور. قال المصنف: ومن رجال التفسير مَنْ إسناده في التفسير عن ابن عباس منقطع وهو في نفسه ثقة، كالسدي الكبير جَمَع ما ذكره من التفسير الذي ذكره عن التابعين. كما جَمَع ابنُ إسحاق السيرةَ. مات سنة ١٢٧هـ.

محمد ﷺ. فمن لم يتَّبع محمداً ﷺ [منهم][١] ويدَعْ ما كان عليه من سُنَّةِ عيسى والإنجيلِ كان هالكاً. قال ابن أبي حاتم: ورُوي عن سعيد بن جُبَير نحو هذا.

و ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أولاً، المراد بهم أمة محمد.

أقوال المفسرين في المراد بقوله إن الذين آمنوا في أول الآية /٤٥٠

وأما ما يذكره طائفةٌ من المفسرين [٤٥٢] في قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أن فيهم أقوالاً: أحدها: إنهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل أن يُبعث محمد، قاله ابن عباس. والثاني: إنهم[٢] الذين آمنوا بموسى وعَمِلوا بشريعته إلى أن جاء عيسى، فآمنوا به وعملوا/ بشريعته لما أن جاء محمد. وقالوا: هذا قول السّديّ عن أشياخه. والثالث: إنهم طلاّبُ الدين، كحبيب النَّجّار، وقُسّ[٣] بن ساعدة، وسلمان الفارسي، وأبي ذرّ، وبَحِيرا الراهب، آمنوا بالنبي قبل مبعثه. فمنهم من أدركه وتابعه، ومنهم من لم يدركه. والخامس[٤]: إنهم المنافقون. والسادس: إنهم الذين آمنوا بالأنبياء الماضين والكتب المتقدمة فلا يؤمنوا بك ولا بكتابك.

فهذه الأقوال ذكرها الثَّعْلَبي[٥] وأمثالُه ولم يُسَمُّوا قائلها. وذكرها أبو الفرج ابن

---

(١) [منهم]: لا يوجد في أصلنا ووضعناه عن تفسير ابن جرير الطبري.

(٢) إنهم: في الأصل «إن».

(٣) قُسّ: في الأصل «قيس» وهو خطأ. وهو قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك الإيادي، أحد حكماء العرب في الجاهلية، وأول عربي خَطَب متوكئاً على سيف أو عصا، وأول من قال في كلامه «أما بعد..» أدركه النبي ﷺ قبل النبوة ورآه يخطب بعُكاظٍ على جمل أحمر. توفي نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة.

(٤) هكذا في الأصل، ولعل الناسخ أسقط الرابعَ. قلت: قد ذكر الآلوسي في تفسيره «روح المعاني» هذه الأقوال، وزاد قولاً آخر بلفظ «وقيل إنهم أصحاب سلمان ـ إلخ». وقد تقدم أن الآية بتمامها نزلت فيهم، ليس أنهم هم المرادون بقوله «إن الذين آمنوا». ونسب الآلوسي القول الثالث ههنا إلى السدي أيضاً.

(٥) الثعلبي: هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (لقبٌ له وليس بنسب) النيسابوري المفسر. يسمى تفسيره «الكشف والبيان في تفسير القرآن». قال المصنف: تفسير الثعلبي وتفسير تلميذه الواحدي فيهما فوائد جليلة، وفيهما غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها. توفي سنة ٤٢٧هـ.

الجَوْزي[1] إلا السادسَ، وسَمَّى قائل الأوَّلَيْنِ، وذكر أنهم المنافقون عن الثوري. وهذه الأقوال كلها مبتَدَعة لم يقل الصحابةُ والتابعون لهم بإحسانٍ شيئاً منها. وما نُقل عن السدي غَلَطٌ عليه، وقد ذكرنا لفظَه الموجودَ في «تفسيره» المنقولَ بالإسناد الثابت في تفاسير الذين يذكرون الأسانيد، كتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير أبي بكر بن المنذر[2]، وتفسير محمد بن جَرِير الطبري[3]، وأمثال هذه التفاسير. وما نقل/ عن ابن عباس لا يثبت. ٤٥١/

بطلان هذه الأقوال

وهي أقوال باطلة. فإن من كان متمسكاً بشريعة عيسى قبل أن يُبعث محمد ﷺ من غير تبديل فهم النصارى الذين أثنى الله عليهم. وكذلك من تمسك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أثنى الله عليهم. وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح، وكذلك بحيرا الراهب، [٤٥٣] وغيره. وكل من تقدم من الأنبياء وأمتهم يؤمنون بمحمد. فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل.

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد ﷺ

إيمان جميع الأنبياء وأممهم بمحمد ﷺ

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [سورة آل عمران: ٨١]. وعن علي بن أبي طالب

---

(١) ابن الجوزي: هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ. وتفسيره يسمى «زاد المسير في علم التفسير» في أربعة أجزاء ـ «كشف الظنون».

(٢) ابن المنذر: هو الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الحافظ المجتهد شيخ الحرم، صاحب التصانيف. ذكر تفسيره في «كشف الظنون». توفي سنة ٣١٨هـ.

(٣) الطبري: هو الإمام أبو جعفر محمد بن جَرِير بن يزيد بن خالد الطبري، كان من الأئمة المجتهدين، صاحب التفسير والتاريخ والمصنفات الكثيرة. يسمى تفسيره «جامع البيان في تفسير القرآن» طـ. بمصر في ٣٠ جزءاً سنة ١٣٢٣هـ. قال المصنف: وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتَّهمين كمقاتل بن بكير والكلبي. توفي سنة ٣١٠هـ.

رضي الله عنه أنه قال: لم يَبْعث الله نبياً ـ آدمَ ومَنْ بعده ـ إلا أخذ عليه العهدَ في محمد، وأمره وأخذ[1] العهد على قومه ليؤمِنُنَّ به، ولئن بعث وهم أحياء لينصُرُنَّه. وكذلك عن ابن عباس أنه قال: ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حيّ ليؤمَنَنَّ به، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمِنُنَّ به ولينصُرُنَّه.

الاجتزاء بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم

قال بعض العلماء: أخذ الميثاق على النبيين وأمتهم، فاجتزأ بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم، لأن في أخذ الميثاق على المتبوع دلالةٌ على أخذه على التابع. وحقيقة الأمر أن الميثاق إذا أخذ على الأنبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعاً لهم، ولأنه إذا وجب على الأنبياء الإيمانُ به ونَصْرَه فوجوب ذلك على من اتَّبعهم أولى وأحرى. ولهذا ذكر عن الأنبياء فقط.

/٤٥٢

بطلان القول بأن الميثاق أخذ على أمم الأنبياء

/ وقد قيل إن المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذُه على قومهم، فإنهم هم الذين يدركون النبي الثاني الآتي. وقالوا: هي في قراءة ابن مَسعود وأُبَيّ بن كعب «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب». [٤٥٤] وزعم بعضهم أن هذه القراءة هي الصواب والأُولى غَلَطٌ من الكاتب. وهذا قول باطل، ولولا أنه ذُكِر لَمَا حكيتُه، فإن ما بين لَوْحَى المصحف متواتر. والقرآن صريح في أن الله أَخَذَ الميثاق على النبيين، فلا يُلتفت إلى من قال إنما أخذ على أممهم.

أمروا أن يؤمنوا بمحمد كما أمرنا أن نؤمن بالمسيح

لكن الأنبياء أُمروا أن يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله وعلم من أعلمه منهم أنهم لا يدركونه، كما نؤمن نحن بما تقدّمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندركهم. وأمر الجميعَ بتقدير إدراكه أن يؤمنوا به وينصروه، كما أن النبي ﷺ أخبرنا بنزول عيسى ابن مريم من السماء على المنارة البيضاء شَرْقِيّ دِمَشق، وأخبر أنه يقتل المسيحَ الدّجال[2]. فنحن

---

(١) وأمره وأخذ: كذا في الأصل، ولعله «وأمره أن يأخذ» كما في رواية ابن عباس الثانية.

(٢) هذا الخبر قطعة من حديث النَّوّاس بن سَمْعان الطويل في ذكر الدجال وصفته الذي أخرجه مسلم في الفتن، وكذلك أحمد؛ والترمذي.

مأمورون بالإيمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا يأمرنا إلا بشريعة محمد، ومأمورون بتكذيب المسيح الدّجال، وأكثرُ المسلمين لا يدركون ذلك بل إنما يدركه بعضُهم.

أقوال السلف في الآية

قال طاوس: أَخَذ الله ميثاق النبيين بعضِهم على بعض، ثم جاءكم رسول مصدِّق لما معكم لتؤمنُنَّ به ولتنصُرُنَّه. فقال: هذه الآية لأهل الكتاب، أخذ الله ميثاقهم أن يؤمنوا بمحمد ويصدّقوه، يعني بذلك أن من أدرك نبوّةَ محمد منهم. يعني هم الذين أدركهم العملُ بالآية، وإلا فذَكَر أن الميثاق أُخِذ على النبيين بعضِهم على بعض، لكن ذلك عهدٌ وإقرارٌ مع العلم بأنهم لا يدركونه. وكذلك عن السُّدّي: لم يبعث الله نبياً قطُّ من لَدُن نوح إلا أخذ ميثاقه ليؤمنن بمحمد ولينصرنه إن خرج وهو حيّ، وإلا أخذ على قومه أن يؤمنوا به وينصروه إن خرج وهم أحياء. وقال محمد بن إسحاق: ثم [٤٥٥] ذَكَر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاقَ بتصديقه إذا هو جاءهم/ وإقرارِهم به على أنفسهم فقال: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم ـ الآية.

/٤٥٣

عموم رسالة محمد ﷺ

وقوله ﴿رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ متناول لمحمد بالاتفاق، فإن رسالته كانت عامة. وقد قال الله له: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [سورة المائدة: ٤٨]. فكتابه هو المهيمنُ على ما بين يديه من كتب السماء. وقد أوجب الله على أهل الكتابَين وسائر أهل الأرض الإيمانَ به. وهذا مذكور في غير موضع من القرآن والحديث. وهو مع أنه إجماع من المسلمين فهو معلوم بالاضطرار من دينه متواتر عنه، كما تواتر عنه غزوُه اليهودَ والنصارى.

كون محمد ﷺ هو مصداق الآية خاصة

وهل يدخل في ذلك غيره من الرسل فيه قولان. قيل: إن الله أخذ ميثاق الأول من الأنبياء أن يصدّق الثاني وينصُرَه، وأمره أن يأخذ الميثاق على قومه بذلك. وقيل: بل هذا الرسول هو محمد خاصة. وهذا قول الجمهور، وهو الصواب. لأن الأنبياء قبله إنما كانت دعوتهم خاصة، لم يكونوا مبعوثين إلى كل أحد. فإذا لم يدخل في دعوته جميعُ أهل زمنهم ومن بعدهم كيف يدخل فيها مَنْ أدركهم من الأنبياء قبلهم؟ والله تعالى قد بَعَث في كل قوم نبياً، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا

فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾[سورة فاطر: ٢٤]. وقال: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [سورة النحل: ٣٦]. وكذلك قوله ﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ﴾ [سورة آل عمران: ٨١]، والنُّصرة مع الإيمان به هو الجهاد، ونوحٌ وهودٌ ونحوهم من الرسل لم يؤمَروا بجهاد، ولكن موسى وبنوا إسرائيل أمروا بالجهاد.

اللام الموطئة للقسم

وقوله «لَمَا» هذه اللام تسمى «الموطِّئة للقسم». فإن الكلام إذا كان فيه شرط متقدم وقَسَم كان جواب القسم يسدّ مسدَّ جوابِ الشرط والقَسَم جميعاً. وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط، و «ما» هنا شرطية. واللام في قوله ﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ ﴾ [٤٥٦] هي جوابُ القَسَم. ونظير «اللام الموطئة» قوله: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ﴾ [سورة البقرة: ١٤٥]. ونظير هذه الآية قوله: ﴿ وَلَئِن/ جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ﴾ [سورة العنكبوت: ١٠]، وقوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾[سورة الإسراء: ٨٦]. ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ﴾ [سورة هود: ٨].

/٤٥٤

ولهذا قال النحاة، كالمُبَرِّد[١] والزَّجَّاج[٢]: هذه لام التحقيق دخلت على «ما» الجزاء، أي الشرطية، كما تدخل على «إنْ». ومعناه: لَمَهْمَا آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به. واللام في «لتؤمنن به» جواب الجزاء. وكذلك قال الفَرَّاء[٣]: مَنْ فَتَح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزاء حرف بعد ذلك الجزاء على جهة فعل وحرف جوابُه كجواب اليمين. والمعنى: أيّ كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به. وجواب الجزاء في قوله

---

(١) المبرد: هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثُّمالي الأَزْدي المعروف بالمبرِّد، إمام العربية ببغداد في زمانه، صاحب «الكامل». لقَّبه أستاذه المازني بـ «المبرِّد» (بكسر الراء)، أي المثبت للحق، فغيَّره الكوفيون وفتحوا الراء. توفي سنة ٢٨٥هـ.

(٢) الزَّجَّاج: هو أبو إسحاق إبراهيم بن السَّري بن سهل الزجاج، عالم بالنحو واللغة. كان يَخرِط الزجاجَ ثم مال إلى النحو، فلزم المبرد. له تصانيف في النحو واللغة. توفي سنة ٣١١هـ.

(٣) الفراء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي المعروف بالفراء (لأنه كان يَفْري الكلام)، إمام العربية بالكوفة، صاحب التصانيف. توفي سنة ٢٠٧هـ.

«لتؤمنن به». ومعنى قولهم «جواب الجزاء» في هذا، أي جوابُ القسَمَ تضمَّن أيضاً جوابَ الجزاء. فهو جواب لهما في المعنى.

ليس الممدوح عند الله إلا أهلُ الإيمان والعمل الصالح

والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإن الله لا يَمْدحهم ولا يُثنى عليهم. وهؤلاء الفلاسفة ـ أرسطو وقومه ـ كانوا مشركين يعبدون الأوثان ويبنون الهياكل للكواكب. فليست حكمتهم من الحكمة التي أثنى الله عليها وعلى أهلها. ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم.

الصابئة ـ وصوابُ التحقيق عنهم

الصابئون الحنفاء

وأما الصابئون الحنفاء فهم من الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل/ قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى. وهؤلاء ممن حمدهم الله وأثنى عليهم. وبعض الناس يقول إن بُقْرَاط كان من هؤلاء. /٤٥٥

هم أهل الإسلام العام المشترك

ووهب بن مُنَبِّهٍ[1] من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة. وقد روى ابن أبي حاتم [٤٥٧] بالإسناد الثابت أنه قِيل لوَهْب بن منبّه «ما الصابئون»؟ قال: «الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يَعْمَلُ بها ولم يُحدِث كفراً». وكذلك روي عن الثوري، عن ليث، عن مجاهد قال: «هم قوم من[2] المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين». قال: وروي عن عطاء نحو ذلك. أي ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبيّ، ولم يُرِد بذلك أنهم كفار، فإن الله قد أثنى على بعضهم. فهم متمسّكون بالإسلام المشتَرَك، وهو عبادة الله وحده، وإيجاب الصدق والعدل، وتحريم الفواحش والظلم، ونحو ذلك مما اتفقت الرسلُ على إيجابه وتحريمه. فإن هذا دخل في الإسلام العام الذي لا يَقْبَل الله ديناً غيره.

---

(١) وهب بن منبه: الأَبْناوي الصَّنعاني، أبو عبد الله، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات، يعد في التابعين، مولده ووفاته بصنعاء، توفي سنة ١١٠هـ ـ «الأعلام».

(٢) من: كذا في الأصل، وفي أكثر التفاسير «بين».

وكذلك قال عبد الرحمن بن زيد: «هم قد يقولون «لا إله إلا الله» فقط، وليس لهم كتاب ولا نبي».

العرب الحنفاء

وهذا كما كانت العرب عليه قبل أن يبتدع عمرو بن لُحَيّ[١] الشركَ وعبادةَ الأوثان. فإنهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظِّمون إبراهيم وإسماعيل، ولم يكن لهم كتاب يَقرؤنه ويتَّبعون شريعته. وكان موسى قد بُعث إلى بني إسرائيل بشريعة التوراة وحَجّ البيت العتيق، ولم يُبعث إلى العرب ـ لا عَدنان[٢] ـ ولد إسماعيل ـ ولا قَحطان[٣]. والناس/ متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل ـ ورَبِيعَةُ ومُضَرُ. وأما قحطان فقال بعضهم: هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنهم كانوا موجودين قبل إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم جُرْهُم[٤] الذين سكنوا مكة ومنهم تعلَّم إسماعيلُ العربية.

نسب عدنان وقحطان /٤٥٦

من الصابئين من دخل في أهل الكتاب

وأما من قال من السلف: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزَّبُور، كما نُقل ذلك عن أبي العالية، والضحاك، والسُّدّي، وجابر بن يزيد، والربيع بن أنس، فهؤلاء أرادوا مَنْ دخل في دين أهل الكتاب منهم. وكذلك من قال: هم صِنْف من النصارى، كما يروى عن ابن عباس أنه قال: هم صنف من النصارى، وهم السائحون المحلَّقةُ أوساطُ رؤوسهم. فهؤلاء عرفوا منهم من دخل في أهل الكتاب.

---

(١) عمرو بن لُحَيّ: بن حارثة بن عمرو بن مُزَيْقِياء الأَزْدي، من ملوك العرب في الجاهلية. أول من أتى بالأصنام من بَلْقاء الشام إلى الحجاز فجعلها في الكعبة ودعا العربَ إلى عبادتها. يُظَنّ أنه كان في أوائل القرن الثالث للميلاد ـ «الأعلام».

(٢) عدنان: أحد مَنْ تقف عندهم أنسابُ عرب. والمؤرخون متفقون على أنه من أبناء إسماعيل بن إبراهيم، وإلى عدنان ينتسب معظمُ أهلِ الحجاز. وُلِد له مَعَدّ، وولد لمعد نزار، ومن نزار ربيعة ومضر، وكثرت بطون هذين ـ «الأعلام».

(٣) قحطان: بن عامر بن شالخَ بن أَرْفَخْشَذَ بن سام بن نوح، أصلُ العرب القحطانية، وأبو بُطُون حِمْير، وكَهْلان، والتَّبابعة، واللَّخميين، والغَسَاسِنة في الجاهلية ـ «الأعلام».

(٤) جُرْهُم: بن قحطان، جد جاهلي قديم، كان له ولبنيه مُلْك الحجاز إلى أن غَلَبتْهم عليه العَمَالقة. ولما بُني البيت الحرام بمكة كان لهم أمرُه إلى أن غلبتهم عليه خُزَاعة، فهاجروا إلى اليمن ـ «الأعلام».

الصابئون المشركون

ومن قال: إنهم يعبدون الملائكة، كما يروى عن الحَسن قال: هم قوم يعبدون الملائكة. وعن أبي جعفر الرازي قال: بلغني أن الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويقرؤون الزَّبُور ويصلُّون. فهذا أيضاً صحيح، وهم صنف منهم. وهؤلاء كثير من الصابئين يعبدون الروحانيات العُلْوية. لكن هؤلاء من المشركين منهم، ليسوا من الحنفاء.

الخلاف في كونهم من أهل الكتاب

وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك [٤٥٨] قولان للشافعي. والذي عليه محققوا الفقهاء أنهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلا فلا.

صابئة حران المشركون

وقال أبو الزِّنَاد: الصابئون قوم مما يلي العراق، وهم يؤمنون بالنبيين كلِّهم، ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلون إلى الشمس[١] كلَّ يوم خمسَ صلوات. فهؤلاء الصابئة الذين أدركهم الإسلامُ، وكانوا بأرض حَرَّان. والذين خَبَروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يَحِلُّ أكلُ/ ذبائحهم ولا نكاحُ نسائهم، وإن أظهروا الإيمان بالنبيين فهو من جنس إيمان الفلاسفة بالنبيين. والفلاسفة الصابئون هم من هؤلاء. /٤٥٧

الخلاف في قبول الجزية منهم

وأما قَبول الجزية منهم فهو على الخلاف المشهور. فمن قبلها من غير أهل الكتاب كما يقبل من المجوس قبلها من هؤلاء. وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايتين. ومن لم يقبلها إلا من أهل الكتاب لم يقبلها من هؤلاء كما إذا لم يدخلوا في دين أهل الكتاب، كما هُوَ قول الشافعي، وأحمد في الرواية الأخرى عنه. وكان أبو سعيد الإِصْطَخْري[٢] أفتى بأن لا تقبل منهم الجزية، ونازعه في ذلك

---

(١) الشمس: في تفسير ابن كثير «اليمن».

(٢) الإصطخري: هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الإصطخري، من شيوخ الفقهاء الشافعيين، كان قاضي قُم وتولى حِسْبة بغداد. له مصنفات في الفقه. توفي سنة ٣٢٨هـ.
قال ابن السبكي: وكان القاهرُ الخليفةُ قد استفتاه في الصابئين، فأفتاه بقتلهم، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى، وأنهم يعبدون الكواكب.

جماعة من الفقهاء[١].

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يُدخِلون في دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا في الباطن مُقِرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء، كالمنافقين في المسلمين ـ تجري عليهم أحكامُ الإسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار.

إنكارهم معاد الأبدان وكون النصارى خيراً منهم

فإن قيل: هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر، فإنهم يقرّون بواجب الوجود وبمعاد الأرواح، قيل: النصارى خير منهم ومن أسلافهم. وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حَرَّم الله ورسوله ولا يَدِينون دينَ/ الحقِّ، فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحاً. فكيف هؤلاء؟ قال تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [سورة التوبة: ٢٩].

/٤٥٨

إنكار النصارى الأكلَ والشربَ في المعاد

[٤٥٩] مع أن النصارى يقرّون بمعاد الأبدان، لكن لما أنكروا ما أخبرَ به الرسولُ من الأكل والشرب ونحو ذلك صاروا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر. وهؤلاء الفلاسفة لا يُقِرّون بمعاد الأبدان.

أقوالهم في معاد الأنفس

ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال، والثلاثة تُذْكَر عن الفارابي نفسِه أنه كان يقول تارةً هذا، وتارةً هذا، وتارةً هذا. منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً. ومنهم من يقول:

---

(١) هذا البحث عن الصابئة مع ما قاله عنهم في ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ من أحسن وأفصح ما قيل فيهم. فقد بين أحوالهم وأصنافهم بالضبط والتحديد، وذكر خصائص كل صنف منهم، وطبق أقوال السلف فيهم أحسن تطبيق، ولم يقتنع بسَرْد أقوالهم فحسبُ كعادة عامة المفسرين، فكثيراً ما يَدَعُونَنا حَيَارى لا نهتدي إلى الصواب. فيا له من طريق البحث سليمٍ سديدٍ. فياليتنا نكون ظفرنا بالتفسير الكامل لصاحب هذه العبقرية الفذ العزيز! ونلفت أنظار أمثال صاحب كتاب «الصابئة قديماً وحديثاً» ط. مصر سنة ١٣٥٠هـ إلى هذا البحث القيم ليستمدّوا منه على المطلوب.

إنما تعاد النفوسُ العالمة دون الجاهلة، فإن العالمة تبقى بالعلم، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقٍ تَفْسُد. وهذا قول طائفة من أعيانهم، ولهم فيه مصنفات. ومنهم من ينكر معادَ الأنفس كما يُنكر معاد الأبدان. وهو قول طوائفَ منهم. وكثير منهم يقول بالتناسُخ.

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

الآيات في المعاد

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر. فإن اليوم الآخِرَ هو الذي ذكره الله في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِۚ﴾ [سورة آل عمران: ٩]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿٥٠﴾﴾ [سورة الواقعة: ٤٩/ ٥٠]. وقوله تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلْنَاۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِۗ﴾ [سورة التغابن: ٧ ـ ٩].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ﴿١١﴾ لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ ٱلْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ﴿١٤﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ ٱللَّهَبِ ﴿٣١﴾ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ / لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٤﴾ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٧﴾ هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِۖ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ فَإِن كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ ﴿٣٩﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [سورة المرسلات: ١١ ـ ١٥ و٢٩ ـ ٤٠] [٤٦٠]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْآخِرَةِۚ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴿١٠٣﴾ وَمَا نُؤَخِّرُهُۥٓ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ ﴿١٠٤﴾ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [سورة هود: ١٠٣ ـ ١٠٥]. وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [سورة المطففين: ١ ـ ٦].

٤٥٩/

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يوم يقوم الناس لرب العالمين ـ يقوم أحدهم في العرق إلى أنصاف أُذنَيه»(١).

---

(١) أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن عُمر في الرقاق، وفيه «في رَشْحه» بدل «في العَرَق».

وقوله: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٣ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝٤﴾ [سورة القارعة: ١ ـ ٥]. وقوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۝١٦ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ۝١٧ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨﴾ [سورة الحاقة: ١٣ ـ ١٨]. وقوله: ويقولون ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝١٦ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ۝١٧ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ۝١٨ فَإِنَّمَا هِىَ زَجْرَةٌ وَٰحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنظُرُونَ ۝١٩ وَقَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا هَٰذَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝٢٠ هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢١ ۞ ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ۝٢٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝٢٣ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ۝٢٤ مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ۝٢٥ بَلْ هُمُ ٱلْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ۝٢٦﴾ [سورة الصافات: ١٦ ـ ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ﴾ ـ / إلى قوله: ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨ [٤٦١] وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ۝٩ وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠ يُبَصَّرُونَهُمْ ۚ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ۝١١﴾ [سورة المعارج: ١ ـ ١١]. وقوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا۟ وَيَلْعَبُوا۟ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ ۝٤٢ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ۝٤٣ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يُوعَدُونَ ۝٤٤﴾ [سورة المعارج: ٤٢ ـ ٤٤]. وقوله: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ ۘ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَىْءٍ نُّكُرٍ ۝٦ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧ مُّهْطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِ ۖ يَقُولُ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ۝٨﴾ [سورة القمر: ٦ ـ ٨]. وقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ۝١٧ ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ ۚ كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا ۝١٨﴾ [سورة المزمل: ١٧ ـ ١٨]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ۝٢﴾ [سورة الحج: ١ ـ ٢]. ومثل هذا في القرآن كثير.

/٤٦٠

فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الآخر. فلم يدخلوا في من مُدِح من الصابئين.

بيان بعض ضلالاتٍ مِنْ معتقَدات الفلاسفة

وأيضاً فالأنبياء وأتباعهم بل وجماهيرُ الأمم متفقون على أن الله خلق السموات

والأرض. فهي محدَثة بعد أن لم تكن. وكذلك أساطين الفلاسفة. والقول بقِدَمها هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم. فكيف يجوز أن يقال: إن الحكمة التي أَمَر الله نبيَّه أن يدعو الخلقَ بها هو هذا؟

كون العالم حادثاً غير قديم

وأيضاً فحكمتهم غايتُها تعديل أخلاق النفس لتستعدَّ للعلم الذي هو كمالُها. وهذا من أقل ما جاءت به الرسل ومِنْ توابعه. والمقصود بالعبادات التي أَمَرَت بها الرسلُ تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألّهه. فإن النفس لها قوتان ـ علمية وعملية. وهؤلاء جعلوا كمالها [٤٦٢] في العلم فقط، ثم ظنُّوا ذلك هو العلمَ بالوجود المطلق حتى يصير الإنسان عالَماً معقولاً موازياً للعالم الموجود. ومنهم من يقول: النفس إنما تبقى ببقاء / معلومها، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك، والعقول، والنفوس. فجعلوا كمالها في العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءَها. ومن تقرَّب إلى الإسلام منهم يقول: بل كمالها في العلم بواجب الوجود. وهذا يشبه قول الجهم بن صَفْوان ومن وافقه في أن «الإيمان مجرَّدُ العلم بالله».

لا تكمل النفس بمجرد العلم

٤٦١/

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع في جواب «المسئلة الصفَدية» وغير ذلك، وبيّنا أنهم غلطوا من وجوه. منها ظنّهم أن كمال النفس في مجرد العلم؛ ومنها ظنهم أن هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية، لا موجودات معينة؛ ومنها ظنهم أن ما عندهم في الإلٰهيات علم، وأكثرُه جهلٌ. ولهذا كان الغاية عندهم التشبُّهَ بالفلك.

ولهذا يصنف من يصنف منهم في الصلاة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه، فإنه لا يعلم الجزئيات عندهم، ولا يميّز بين المصليّ وغير المصلي. بل مقصود الصلاة هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون أنه[١] كمالُ النفس. والصلاة الظاهرة يُطلب منها سياسة البدن ورياضته[٢]. وإنما قالوا إن

مقصود الصلاة عندهم

---

(١) أنه: في الأصل «أن».

(٢) وهذا لفظ ابن سينا في «الكشف عن ماهية الصلاة وحكمةُ تشريعها» («جامع البدائع» مصر ١٣٣٠ هـ، ص ٢ ـ ١٤):

«فإذن حقيقةُ الصلوة علم الله سبحانه وتعالىٰ بوَحْدانيته ووجوبِ وجوده وتنزيهُ ذاته وتقديسُ صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته» ـ ص ٨. «فاعلم أن الصلاة منقسمة قسمين ـ قسم منها ظاهر=

يسأل[١] القمرَ ويستعيذُه فإنه يدبّر هذا العالم بواسطة العقل الفعّال. فهو عندهم الرب الذي يُسأل ويُستعاذ به، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم.

المقصود هو تذكر الشرع

وربما قالوا: المقصود بالصلاة تذكُّرُ الشرع الذي شرَعَه الشارع ليُحفظ به القانون الذي شرعه لهم لمصلحة الدنيا، كما يَذكر ذلك ابن سينا[٢] وغيره. وذلك أنهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد، ولا يَرَى أفعالهم، ولا يُجيب دعاءهم. بل الدعاء عندهم [٤٦٣] هو تصرف النفس في هَيُولى العالم، فيحصل لها بما تهتمّ به من تجرّدها عن البدن نوعُ تجريدٍ حتى تتصرف في هيولى العالم. وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم، ولا على كل شيء قدير، ولا يعلم لا السرَّ ولا النجوى ولا غيرَ ذلك من / أحوال العباد، ولا له ملائكة كثيرون يَنْزِلون ويَصْعَدون إليه عندهم، ولا يَصْعَدُ إليه لا الكلمُ الطيّب ولا العملُ الصالح. وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل الفعال الذي هو ربُّها عندهم، لا تَصْعَدُ إلى الله.

٤٦٢/

المراد برؤية الحق عندهم

وإذا قالوا «سعادة النفس أن تشهد الله وأن تراه» فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما تصوَّرَتْه من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود. وصاحب[٣] «الكُتُب المضنون بها على غير أهلها» إذا تكلم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه «الأحياء»[٤] أو غيره

= وهو الرياضي ويتعلق بالظاهر، وقسم منها باطن وهو الحقيقي ويلزم الباطن» ـ ص ٨. «والقسم الظاهر الرياضي مربوط بالأجسام... ويجري مجرىٰ السياسات للأبدان لانتظام العالم» ـ ص ٨ ـ ٩. «إن القسم الظاهر الرياضي... تضرُّع واشتياق من هذا الجسم... إلى فلك القَمَر... فإنه مربّي الموجودات متصرّفٌ في المخلوقات... والقسم الباطن الحقيقي... تضرُّع إلى ربه بالنفس الناطقة... من غير إشارةٍ بجهة ولا اختلاطٍ ببدن... والأمر العقلي والفيضُ القُدسي يَنزل من سماء القَضَاء إلى حيّز النفس الناطقة بهذه الصلاة، ويكلّف بهذا التعبّد من غير تعب بدني ولا تكليف إنساني» ـ ص ١١ ـ ١٢.

(١) كذا بالأصل، ولعله «إن يسأل يسأل القمر».

(٢) لابن سينا «رسالة في ماهية الصلاة» أولها: الحمد لله الذي خَصَّ الإنسان بأشرف الخِطاب. طُبعت ضمن مجموعة أربع رسائل بليدن سنة ١٨٩٤م.

(٣) هو الإمام أبو حامد الغزالي كما تقدم مراراً.

(٤) «الإحياء»: هو كتاب «إحياء علوم الدين». قيل: هو من أجل كتب المواعظ وأعظمها. وهو مرتب على أربعة أقسام: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمُنْجِيات. وفي كل منها عشرة كتب. =

قال «هذا يعود مراده[١] وهو معرفة النفس الناطقة بربها». هذه هي الرؤية عندهم، كما قد بيّن ذلك في غير موضع. لأن الأصول التي اعتقدوها من أقوال النُّفَاة المعطِّلة ألجأتهم إلى هذه العقائد الفاسدة، كما قد بُسط في موضعه. فكيف تكون الحكمة العلمية التي أمر الله بها ورسولُه موافقةً لحكمة هؤلاء؟

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات، وردّه

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم في «العلم» وغيره من الصفات، وبيّنا أصولهم التي أوجبت أن قالوا مثلَ هذا الأقوال التي هي من أعظم الفِرْية على الله، / وبيّنا فسادها. ولهذا لما تفطَّن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالةً في «العلم» وتكلَّم على بعض ما قاله في «المعتبر» وانتصف منه بعض الانتصاف، مع أن الأمر أعظمُ مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمَدهم في نَفْيه [٤٦٤] أنه يستلزم «التكثُّر» و «التغيُّر».

٤٦٣

فـ «التكثر» يريدون به إثباتَ الصفات. ثم ابن سينا وغيره أثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه معيّناً كالأفلاك، وكلياً كغيرها. فيلزمهم ما فَرُّوا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذّ ولذة، وربما قالوا: مبتهج. وهي معان متعددة. ثم يكابرون فيقولون: العلم هو الحبّ، وهو

تسميتهم إثبات الصفات «تكثراً»

= فالجملة أربعون كتاباً. طبع بمصر وغيرها مراراً. قال المصنف رحمه الله تعالى: والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة. فإن فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد. فإذا ذكرت معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين... وفيه أحاديث وآثار ضعيفة، بل موضوعة كثيرة، وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وتُرَّهاتهم. وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق الكتاب والسنة. ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يُرَدّ منه. فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس، وتنازعوا فيه ـ أهـ كلام المصنف.

(١) لا ريب أنه سقط من هنا بعض الكلام ما مثاله «إلى كمال العلم بالله» أو نحو ذلك. وهذه عبارة «الإحياء» في الرؤية: فإذاً الخَيَال أولُ الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال، وهو غاية الكشف. وسمى ذلك «رؤية» لأنه غاية الكشف، لا لأنه في العين... بل المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمالَ الكَشْف والوضوح وتنقلب مُشاهدة. ولا تكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادةُ الكشفِ والوضوحِ.

القدرة، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هي الصفة الأخرى. ويزيدون مُكابرةً أخرى فيقولون: العلم هو العالم، والحب هو المحب، واللذة هو الملتذّ. فيجعلون الصفات عينَ الموصوف. ولما رأى الطُّوسي شارح «الإشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلمَ بالمفعولات هو نفسَ المفعولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على نفي الصفات إلا ما تخيّلوه من أن هذا «تركيب». وقد بينا فساده من وجوه كثيرة.

«التغير» المستلزم لكونه محلاً للحوادث

أما «التغيّر» فقالوا: العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان، فيلزم أن يكون مَحلاً للحوادث. وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجةٌ أصلاً ـ لا بيّنه ولا شبهة. وإنما نفوه لنفيهم الصفات، لا لأمر يختص بذلك. بخلاف من نفي ذلك من الكُلَّابيّة ونحوهم. فإنهم لَمَّا اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنها لو قامت به لم يَخْلُ منها، وما لم يَخْلُ من الحوادث فهو حادث. وقد بيّن أتباعُهم كالرازي والآمدي وغيرهم فسادَ المقدمة الأولى التي يخالفهم فيها جمهورُ العقلاء ويقولون: بل القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضدّه. وأما المقدمة الثانية فهي حجة المتكلمين الجَهْمية والقَدَرية ومن وافقهم من أهل الكلام [٤٦٥] على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث. قالوا: ما لا يخلو عن / الحوادث أو ما لا يَسْبِقها فهو حادث لبطلان حوادثَ لا أول لها، وهو التسلسلُ في الآثار.

/٤٦٤

لا حجة معهم في نفي الصفات

والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك، بل عندهم القديم تَحُلُّه الحوادث، ويجوّزون حوادثَ لا أول لها. ولهذا كان كثير من أساطينهم ومتأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب، وقالوا لإخوانهم الفلاسفة: ليس معكم حجة على نفي ذلك. بل هذه الحجة أثبتموها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حجة. والرب لا يكون مدبراً للعالم إلا بهذه القضية. فكان من تنزيه الرب وإجلالُه تنزيهُه عن هذا التنزيه وإجلالُه عن هذا الإجلال.

طريقان للنظار في الرد عليهم

وللنظّار في جوابهم عن هذا طريقان ـ منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية. فالأول جوابُ كثير من المعتزلة، والأشعريِّ وأصحابه، وغيرهم ممن ينفي حُلولَ الحوادث. فادَّعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدّد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم، لا أمر ثُبوتي. والثاني جواب

هشام[١]، وابن كرَّام[٢]، وأبي الحسين البصري[٣]، وأبي عبد الله بن الخطيب[٤]، وطوائفَ غيرِ هؤلاء. قالوا: لا محذور في هذا، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيءَ حتى يكون. فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً، وأنه أُحْدِث بلا علم. وهذا قول باطل.

أدلة القرآن والحديث على إثبات العلم لله تعالى

الاستشكال في قوله «إلا لنعلم» / ٤٦٥

وعامة من يستشكل الآياتِ الواردةَ في هذا المعنى، كقوله ﴿إِلاَّ لِنَعْلَمَ﴾ ﴿حَتَّى / نَعْلَمَ﴾، يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون. وهذا جهلٌ. فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع. بل أبلغُ من ذلك أنه قدَّر مقاديرَ الخلائق كلِّها وكَتَب ذلك قبل أن يخلقها. فقد علم ما [٤٦٦] سيخلقه علماً مفصلاً، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدّم على وجوده. ثم لما خلقه عَلِمه كائناً مع علمه الذي تقدَّم أنه سيكون. فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع. بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: ١٠٥]. فأخبر أنه سيرى أعمالهم.

إثبات السمع والبصر له تعالىٰ

وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاقُ سلف الأمة ودلائلُ العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم. فإذا خَلَق الأشياء رآها سبحانه. وإذا دعاه عبادُه سمع دعاءهم وسمع نَجْواهم، كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [سورة المجادلة: ١]. أي تشتكي إليه وهو يسمع التحاوُرَ ـ والتحاوُرُ تراجُعُ الكلام ـ بينها وبين الرسول. قالت عائشة: «سبحان الذي

---

(١) هشام: لعله هشام بن الحكم، أبو محمد، مولى بني شيبان، فقيه متكلم مناظر، من أكابر الإمامية. ولد بالكوفة وانتقل إلى بغداد. توفي نحو سنة ١٩٠هـ.

(٢) ابن كرَّام: هو أبو عبد الله محمد بن كرَّام بن عراق بن حُزَابة السجزي، إمام الطائفة الكرَّامية. توفي بالمقدس سنة ٢٥٥هـ. «الأعلام».

(٣) البصري: هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المتكلم المعتزلي الشافعي، صاحب التصانيف، منها «المعتمد» في أصول الفقه، كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب «المحصول». توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ.

(٤) ابن الخطيب: هو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ.

وَسِع سمعُه الأصوات! لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي ﷺ في جانب البيت وإنه لَيَخْفَى عليَّ بعضُ كلامها فأنزل الله: قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما»[1]. وقال تعالى لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [سورة طه: ٤٦]. وقال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ۝٨٠﴾ [سورة الزخرف: ٨٠].

إخبار القرآن بالمستقبلات

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعاً من القرآن، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون. وقد أخبر في القرآن من المستَقْبَلات التي لم تكن بعدُ بما شاء الله. بل أخبر بذلك نبيَّه وغير/ نبيه، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون، كقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا [٤٦٧] نُهُوا عَنْهُ﴾ [سورة الأنعام: ٢٨]. بل وقد يُعْلِم بعضَ عباده بما شاء أن يُعلمه من هذا وهذا وهذا، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء.

/٤٦٦

آيات العلم

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]. وقال: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ۝١٤٢﴾ [سورة آل عمران: ١٤٢]. وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ﴾ [سورة آل عمران: ١٤٠]. وقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ ۝١٦٦ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ۚ﴾ [سورة آل عمران: ١٦٦ ـ ١٦٧]. وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِن دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً ۚ﴾ [سورة التوبة: ١٦]. وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ۝١٢﴾ [سورة الكهف: ١٢]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ۝٣﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ ۝١١﴾ [سورة العنكبوت: ٣ ـ ١١]. وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ

(١) أخرجه من طريق عروة عن عائشة، أحمد، والنسائي، وابن ماجه، وابن أبي حاتم، وابن جرير، ورواه البخاري في التوحيد تعليقاً.

ﵟٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ ٣١ﵞ [سورة محمد: ٣١]. وغير ذلك من المواضع.

تفسير قوله «إلا لنعلم»

وروي عن ابن عباس في قوله «إلا لنَعْلَمَ» أي «لنرى»، وروي «لنميّز». وهكذا قال عامةُ المفسرين «إلا لنرى ونميز». وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: «لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون». ولفظُ بعضهم، قال: العلم على منزلتين ـ علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده. والحُكْم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب. قال: فمعنى قوله «لنعلم» أي لنعلم العلم الذي يستحقُّ به العاملُ الثوابَ والعقابَ. ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وُجِد. وهذا كقوله: ﵟقُلۡ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي/ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚﵞ /٤٦٧ [سورة يونس: ١٨]. أي بما لم يوجَد. فإنه لو وُجِد لعلمه. فعلمه بأنه موجود ووجودُه متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوتُ [٤٦٨] الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه. والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر.

فرارهم من لازم لا دليل على نفيه

والمقصود أن يعرف الإنسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال فراراً من لازم ليس لهم قطُّ دليلٌ على نفيه. ولو قُدّر شبهةٌ تعارض ثبوتَ العلم فأين هذا من هذا؟ وأين الأدلة الدالة على ثبوت علمه والمحذور في نفي علمه مما يُظن أنه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحذوراً؟

بطلان قولهم: الثلاثة المذكورة في النحل هي البرهان والخَطَابة والجدل

والمقصود هنا أن ما يجعلونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون. فإن قيل: لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف أقوال هؤلاء الفلاسفة أعظمَ من مخالفته لأقوال اليهود والنصارى. لكن المقصود أن الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح، والخَطَابة الصحيحة، والجدل الصحيح، وإن لم تكن هي عينُ ما ذكره اليونان. إذا المنطق لا يتعرّض لشيء من الموادّ، وإنما الغرضُ أن هذه الثلاثة هي جنس هذه الثلاثة.

معنى الوعظ في القرآن

قيل: وهذا أيضاً باطل. فإن الخطابة عندهم ما كان مقدّماته مشهورة، سواء كانت علماً مجرداً أو علماً [يقينياً][1]. والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي والترغيب والترهيب، كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾ ﴾ [سورة النساء: ٦٦ ـ ٦٨]. فقوله «ما يوعظون به» أي ما يؤمَرون به. وقال: ﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [سورة النور: ١٧]. أي ينهاكم عن ذلك.

الأحوال الثلاثة في معرفة الحق والعمل به

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل»، بل قال ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم ﴾. وذلك/ لأن الإنسان له ثلاثة أحوال. إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل به، وإما أن يجحده. فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به. والثاني أن يعرفه لكن نفسَه تخالفه [٤٦٩] فلا توافقه على العمل به. والثالث من لا يعرفه بل يعارضه.

/٤٦٨

كون الدعوة بالحكمة والموعظة فقط

فصاحبُ الحال الأول هو الذي يُدْعى بالحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعملُ به. فالنوع الأكمل من الناس من يعرف الحق ويعمل به، فيُدْعَون بالحكمة. والثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسُه، فهذا يوعَظ الموعظة الحسنة. فهاتان هما الطريقان ـ الحكمة والموعظة. وعامّة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا. فإن النفس لها هَوىً تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفَتْه. فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة. فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

كون الجدال للمعارض فقط

وأما الجدل فلا يُدْعى به، بل هو من باب دفع الصائل. فإذا عارض الحقَّ مُعارِض جُودل بالتي هي أحسن. ولهذا قال «وجادلهم»، فجعله فعلاً مأموراً به مع قوله «ادعهم». فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمره أن يجادل بالتي هي أحسن. وقال في الجدال «بالتي هي أحسن» ولم يقل «بالحسَنَة» كما قال في الموعظة؛ لأن الجدال فيه مُدافَعة ومُغاضَبة، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يُصلح ما فيه من

---

(١) علماً يقينياً: في الأصل «علماً» فقط، ولعله كما أثبتناه.

الممانعة والمدافعة، والموعظة لا تُدافَع كما يدافع المجادل. فما دام الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعاً لم يحتج إلى مجادلة. فإذا مانع جودل بالتي هي أحسن.

فائدة الجدل في تبيين الخطأ

والمجادلةُ بعلم كما أن الحكمة بعلم. وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ﴾ [سورة آل عمران: ٦٦]. والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدّمة يسلِّمها الخصم إن لم تكن علماً. فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتجَّ عليهم بالباطل. لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق. والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوةُ العِبَاد إليه. وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبيّن/ خطأ أحدهما لا بعينه[1]. فالمقدمات الجَدَلية [٤٧٠] التي ليست علماً هذا فائدتها. وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً.

/٤٦٩

محاولة تشبيه كلامهم بالقرآن

ثم إنهم تارةً يجعلون النبوّة إنما هي من باب الخَطَابة، وتارةً يجعلون الخَطَابة أحد أنواع كلامها، فيتناقضون. وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا دَرَوا ما فيه من العلم والحكمة، وأرادوا أن يشبّهوا به كلامَ قومٍ كفارُ اليهود والنصارى أقلُّ ضلالاً منهم في معرفة الله ومعرفة أنبيائه، وكتبه، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده. ولو شَبَّه مشبِّه القرآنَ بالتوراة والإنجيلِ لظهر خطؤه غايةَ الظهور ـ والجميعُ كلام الله تعالى. فكيف بكلام هؤلاء الجُهَّال المَلَاحدة؟

الوجه الثاني عشر

كون نفيهم وجود الجنّ والملائكة والوحي قولاً بلا علم

إقرارهم الحسيات الظاهرة والباطنة

الوجه الثاني عشر أن يقال: هم معترفون بالحسيات الظاهرة وبالحسيات الباطنة التي يُحس بها الإنسانُ ما في نفسه، كإحساسه بجوعه وعَطَشه، ولذته وألمه، وشهوته

(١) خطأ أحدهما لا بعينه: كذا بالأصل.

وغضبه، وفرحه وغمّه، وكذلك ما يتخيله في نفسه من أمثلة الحسيات التي أحسها، فإنه يتخيل ذلك من نفسه.

تفريقهم بين التخيل والوهم

وقد فرّقوا بين قوّة «التخييل» و «الوهم». فالتخييل أن يتخيل الحسيات، والوهم أن يتصور في الحسيات معنى غير محسوس، كما يتصور الصداقة والعداوة. فإن الشاة تتصور في الذئب معنى هو العداوة، وهو غيرُ محسوس، ولا تتخيّل. وتتصور في التيس معنى الصداقة. فالموالات والمعاداة يسمون الشعور بها «توهّماً». وهم لم يتكلموا في ذلك بلغة العرب، فإن الوهم في لغة العرب معنى آخر كما قد بُيّن في موضعه.

ليس معهم ما ينفي وجود الملائكة /٤٧٠ والجـن

وليس معهم ما ينفي وجودَ ما يمكن أن يختصّ برؤيته بعضُ الناس بالباطن، كالملائكة والجن. بل ولا معهم ما ينفي تمثُّلَ هذه الأرواح أجساماً حتى تُرى بالحس / الظاهر. ولا معهم أن النفس قد تَرَى غيرَ ما هو من أحوالها، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن. وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كلَّ ما يراه يكون تخيّلاً مع إمكان أن يَرَى في منامه من جنس ما يراه الميّتُ عند مفارقة رُوحه بدنَه. فإن النفس الناطقة هي [٤٧١] الرائية، وإنما يمنعها من ذلك تعلُّقُها بالبدن. فإذا تمّ تجرُّدُها بالموت رأت ما لم تكن تراه، كما قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة ق: ٢٢]. وقال تعالى: ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [سورة الواقعة: ٨٣ ـ ٨٥]. قال المفسرون: يعني الملائكةَ. وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوعُ تجريد. ولهذا من الناس من يَرَى في منامه شيئاً فيأتي كما يراه من غير تغيير أصلاً، بل يكون المرئيّ في المنام هو الموجود في اليقظة.

دخول الجن بدن الإنسي وتكلمه على لسانه

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصَّرْع وغيرِ الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يُذكر. وما يدّعيه بعض الأطباء من أن الصرع كلَّه من الأخلاط فغلطه ظاهر. فإن دخولَ الجنّي بدنَ الإنسيّ وتكلُّمَه على لسانه بأنواع من الكلام وغير ذلك أمرٌ قد علمه كثير من الناس بالضرورة. وقد اتفق عليه أئمة الإسلام كما اتفقوا على وجود الجنّ. وقد رآهم غيرُ واحد من الناس وخاطبوهم. فهذا باب واسع. فما الظن بالملائكة الكرام التي يراهم

الأنبياء صلوات الله عليهم ـ يَرَونهم بباطنهم وظاهرهم.

تصور الملائكة بصورة البشر

وأيضاً فقد تواتر في الكتب الإلهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تتصور بصورة البشر، وكذلك الجنّ، ويُرَون في تلك الصور. كما أخبر الله عن ضَيف إبراهيم في غير موضع من كتابه. وكما أخبر عن مريمَ أنه أرسل إليها الروحَ ـ وهو جبريلُ ـ ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۝١٧ قَالَتْ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ۝١٨ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ۝١٩﴾ [سورة مريم: ١٧ ـ ١٩].

جعلهم الملك والوحي من باب التخيل

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفيها إلا ما هو مِن أضعف الشُّبَه. فنفيهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قولٌ بلا علم. ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به/ الأنبياء على أنه من باب التخيّل في النفس. ويجعلون الملائكة وكلامَ الله الذي [٤٧٢] بلَّغوه هو ما يُتَخَيَّل في نفس النبي من الصور والأصوات، كما يُتَخَيَّل للنائم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم مَلَك منفصل، ولا كلام نزل به المَلَك من الله عندهم.

/٤٧١

إقرار بقراط بالجن

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهلُ المحضُ. فهم يكذّبون بما لم يُحِيطوا بعلمه ولَمَّا يأتهم تأويله. مع أن عامة أساطين الفلاسفة كانوا يقرُّون بهذه الأشياء. وكذلك أئمة الأطباء كأبُقراط وغيره، يقر بالجن ويجعل الصرعَ نوعين ـ صرعاً من الخَلْط وصرعاً من الجن. ويقول في بعض الأدوية: هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الأطباء، لا الصرع الذي عالجه أربابُ الهياكل. ونُقل عنه أنه قال: طِبّنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطبِّ العجائز بالنسبة إلى طبنا. وهذه الأمور لبسطها موضعٌ آخر.

أسباب العجائب عندهم ثلاثة

وإنما المقصود أن ما تلقَّوه من القواعد الفاسدة المنطقية مِنْ نفي ما لم يُعلم نفيه أوجَبَ لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى. وادعى ابنُ سينا وموافقوه أن أسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية، وإما قوة نفسانية، وإما قوة طبيعية. وأهل السِّحر منهم والطِّلَّسْمات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم، فضلاً عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك، فضلاً عن العلم بالملائكة وما وكّلهم الله من الأمور التي يدبّرونها. كما

قال تعالى فيهم: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥﴾ [سورة النازعات: ٥]. وقال: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ۝٤﴾ [سورة الذاريات: ٤]. وهم الملائكةُ باتفاق السلف وغيرِهم من علماء المسلمين. لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب.

الوجه الثالث عشر

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

الوجه الثالث عشر أن يقال: كون القضية برهانية معناه [٤٧٣] عندهم أنها معلومة /٤٧٢/ للمستدِلّ بها، وكونها جدلية معناه كونها مسلَّمة، وكونها خطابية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة. وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية، ليس فيها ما هو صفةٌ ملازمةٌ لها، فضلاً عن أن تكون ذاتيةً لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها. بل هذه صفات نسبية باعتبار شُعور الشاعر بها. ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً والإنسانُ لا يشعر بها، فضلاً عن أن يظنَّها أو يعلَمَها. وكذلك قد تكون خَطَابية أو جدلية وهي حق في نفسها، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلَّموا ذلك.

إخبار الرسل بالقضايا الصادقة

وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حقّ في نفسها لا تكون كذباً باطلاً قطُّ. وبيّنوا من الطرق العِلْمية التي يُعرف بها صدقُ تلكِ القضايا ما هو مشتَرَك ينتفع به جنسُ بني آدم. وهذا هو العلم النافع للناس.

سلك الفلاسفة في القضايا الأمر النسبي

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمرَ النسبيَّ، فجعلوا البرهانياتِ ما عَلِمه المستدلُّ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن عَلِمه مستدل آخر. والجدليات ما سلَّمه المنازعُ وإن لم يسلِّمه غيره. وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى. فلا يمكن أن تُحَدُّ القضايا العلمية بحدّ جامع مانع، بل تختلف باختلاف أحوال مَنْ علمها ومَنْ لم يعلمها. حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم.

وحينئذٍ فيمتنع أن تكون طريقُهم مميزةً للحق من الباطل والصدقِ من الكذب

طريقهم لا ينتفع بها الناس

باعتبار ما هو الأمرُ عليه في نفسه، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين. بخلاف طريقة الأنبياء، فإنهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب، وكل ما ناقض الحق فهو باطل. فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأنزل [٤٧٤] أيضاً الميزانَ، وهو ما يُوزَن به ويعرفُ به الحق من الباطل، ولكل حق ميزان/ يوزن به. بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون، فإنه لا يمكن أن يكون هادياً للحق، ولا مفرِّقاً بين الحق والباطل. ولا هو ميزان يُعرف بها الحق من الباطل. وأما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً.

/ ٤٧٣

جعلهم مواد البرهان معينة

فإن قيل: نحن نجعل البرهانيات إضافيةً، فكل ما علمه الإنسانُ بمقدّماته فهو برهاني عنده وإن لم يكن برهانياً عند غيره، قيل: لم يفعلوا ذلك. فإن من سلك هذا السبيل لم يجد موادَّ البرهان في أشياء معيَّنة مع إمكان علم كثير من الناس لأمور أُخَر بغير تلك الموادّ المعيّنة التي عيّنوها. وإذا قالوا: نحن لا نعيّن الموادّ، فقد بطل أحدُ أجزاءِ المنطق. وهو المطلوب.

الوجه الرابع عشر

فساد جَعْلِهم علومَ الأنبياء تحصُل بواسطة القياس المنطقي

«القوة القدسية»

الوجه الرابع عشر: إنهم لما ظنوا أن طريقهم كليةٌ محيطةٌ بطرق العلم الحاصل لبني آدم مع أن الأمر ليس كذلك، وقد علم الناسُ إما بالحس وإما بالعقل وإما بالأخبار الصادقة علوماً كثيرة لا تُعلم بطرقهم التي ذكروها. ومن ذلك ما عَلِمتْه الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من العلوم. فأرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا: النبي له قوّةٌ أقوى من قوّة غيره في العلم والعمل، وربما سموها «قوة قُدْسية». وهو أن يكون بحيثُ يَنَال الحدَّ الأوسط من غير تعليم معلِّم له. فإذا تَصَوَّر طرفي القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحدَّ الأوسطَ الذي قد يتعسَّر أو يتعذَّر على غيره إدراكُه بلا تعليم، لأن قُوَى

الأنفس في الإدراك غيرُ محدودة. فجعلوا ما تُخبِر به الأنبياءُ من أنباء الغيب إنما هو بواسطة [٤٧٥] القياس المنطقي. وهذا في غاية الفساد.

الرسل أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية

فإن القياس المنطقي إنما تُعرف به أمور كلية كما تقدَّم، وهم يسلِّمون ذلك. والرسل أخبروا بأمور معيَّنة شخصيّة جزئيّة ـ ماضية وحاضرة ومستقبَلة ـ كما في القرآن من قصة نوح، والخِطاب والأحوال التي جرت بينه وبين قومه. وكذلك هود، وصالح، / وشعيب، وسائر الرسل. وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ من المستقبَلات. فعلم بذلك أن ما علمه الرسولُ لم يكن بواسطة القياس المنطقي.

/٤٧٤

جعلهم علم الرب أيضاً يحصل بواسطة القياس المنطقي

بل قد جعل ابنُ سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب، فإنه يعلم نفسَه، والعلم بالعلة يوجب العلمَ بالمعلول. فجعل علمه يحصُل بهذه الواسطة. وهذا يصلح أن يكون دليلاً على علمه بمخلوقاته، لا أن يكون علمُه بمخلوقاته يفتقر إلى حدّ أوسطَ. مع أنه لم يُعط هذا البرهانَ مُوجَبَه، بل أنكر علمَه بالجزئيات التي في الموجوداتِ الأخرى. فإن لم يَعْلم الجزئيات لم يَعْلم شيئاً من المخلوقات، مع أن «العقول» و «النفوس» و «الأفلاك» كلها جزئية. ونفسه أيضاً معيّنة. ولهذا أراد بعضهم جَبْر هذا التناقض فقال: إنما نَفَى علمه بالجزئيات في الأمور المتغيِّرة. فيقال: التغيُّر من لوازم الفلك، فلا يكون الفَلَك إلا متغيّراً، وصدورُ المعلول المتغير عن علة غيرِ متغيّرةٍ ممتنعٌ بالضرورة، كما قد بُسط في موضعه.

جَعْلُهم معرفةَ النبيّ بالغيب
مستفادةً من النفس الفلكية وبيانُ فساده من عشرة وجوه

كون النفس الفلكية تعلم الحوادث عندهم

فإن قيل: هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر. وهو أنهم يقولون: إن الحوادث التي في الأرض تعلمها النفسُ الفلكية. ويسمّيها مَنْ أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة بـ «اللوح المحفوظ» كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه. وهذا فاسد. فإن اللوح المحفوظ الذي وَرَدت به الشريعة كَتَب الله فيه مقاديرَ الخلائق قبل أن [٤٧٦] يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ثبت ذلك في الصحيح عن

النبي ﷺ[1]. واللوحُ المحفوظُ لا يطَّلع عليه غيرُ الله. والنفس الفلكية تحت/ العقول. /٤٧٥
ونفوسُ البشر عندهم تتصل بها وتَنْقُش في نفوس البشر ما فيها.

بطلان الدعوى أن الصوفية اطلاعهم على اللوح المحفوظ

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء، إما عن معرفةٍ بأن هذا قولُهم، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة، كما يوجد ذلك في كلام ابن عربي، وابن سبعين، والشَّاذلي[2]، وغيرهم، يقولون: إن العارف قد يطَّلع على اللوح المحفوظ، وأنه يعلم أسماءَ مُريديه من اللوح المحفوظ، أو أنه يعلم كلَّ ولي كان ويكون لله من اللوح المحفوظ، ونحو هذه الدعاوي التي مضمونُها أنهم يعلمون ما في اللوح المحفوظ. وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرِهم من أتباع الرسل.

انتقاش العلم في الحس المشترك

والمقصود هنا أنهم يقولون: إن النفس إذا حصل لها تجرُّدٌ عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوّتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية. ثم ذلك العلم العقلي قد تُخبِر به النفس مجرَّداً، وقد تُصَوِّره القوّةُ المخيِّلة في صور مناسبة له. ثم تلك الصور تنتقش في الحسّ المشترك، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيّلها فإنها تنتقش في الحس المشترك، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تُصَوّره القوة المتخيّلة في الباطن. وما يراه الإنسانُ في منامه والمريضُ في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفسَ النبيّ عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرُّدٌ في

---

(١) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض، إن ذلك في كتاب، إن ذلك على الله يسير﴾ [الحج: ٧٠] إن الله تعالى علم الكائنات كلَّها قبلَ وجودها، وكتب ذلك في كتابه اللوح المحفوظ، كما ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو قال، قال رسول الله ﷺ: «كتب الله مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلق السمواتِ والأرضَ بخمسين ألف سنة وكان عرشُهُ على الماء».

(٢) الشاذلي: هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الحسني الإدريسي المعمري الشاذلي (نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقية) المغربي، مؤسّس الطائفة الشاذلية المتصوفة، كان ضريراً سكن الإسكندرية، له الأوراد المسماة «حزب الشاذلي». توفي سنة ٦٥٦هـ.

اليقظة، فتَعلم وتتخيَّلُ وتَرَى ما يحصل لغيرها في النوم.

كون كلامهم مبنياً على أصول فاسدة /٤٧٦

قيل: هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء [٤٧٧] الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم، وإنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله. وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رُشْد وغيره، وزعموا أن هذا كلام باطل لم يَتَّبع فيه سَلَفه. وثانياً/ إنه مبنيّ على أصول فاسدة كثيرة الأصل (كذا).

الأول: إنه لا سبب للحوادث إلا الحركةُ الفلكيةُ. وهذا من أبطل الأصول.

الثاني: إثبات العقول والنفوس التي يثبتونها. وهو باطل.

هل منبع الفَيْض هو النفس الفلكية أو العقل الفعَّال؟

الثالث: إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية. فإنهم لو سُلِّم لهم ما يذكرونه من أصولهم فعندهم ما يَفيض على النفوس إنما هو من العقل الفَعَّال المدبِّرِ لكل ما تحت فلكِ القمر، ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر ـ الأنبياءِ وغيرهم. والعقل الفعال لا يتمثل فيه شيء من الجزئيات المتغيّرة، بل إنما فيه أمر كلي، لكنه بزعمهم دائمُ الفيض. فإذا استعدَّت النفسُ لأن يَفيض عليها منه شيءٌ فاضَ. وذلك الفيض لا يكون علماً بجزئي، فإنه لا جُزئيَّ فيه. فكيف يقولون هنا: إن الفيض على النفوس هو من النفس الفلكية؟

العلم بالكلي لا يفيد العلم بالجزئيات

فإن قيل، هم يقولون: إن الجزئياتِ معلومةٌ للعقول على وجه كلي، وللنفوس الفلكية على وجه جزئي، قيل: العلم بالكلي ـ وهو القَدْر المشتَرَك بين الجزئيات ـ لا يفيد العلمَ بشيء من الجزئيات ألبتة. فإن علمَ الإنسان بمسمَّى الوجود، أو بمسمَّى الجسم، أو بمسمَّى الحيوان، أو الإنسان، أو البياض، أو السواد، لا يفيده العلمَ قطُّ بموجود معيَّن، ولا بجسم معين، ولا حيوان معين، ولا إنسان معين، ولا بياض معين، ولا سواد معين. ولو كانت الجزئيات تُعلم من الكليات لكان مَنْ عَلِمَ مُسَمَّى شيءٍ قد علم كلَّ شيء، فإنها كلُّها جزئياتُ هذا المسمى.

فساد قولهم يعلم الباري بالجزئيات على وجه كلي

وهذا أيضاً مما يدل على [٤٧٨] فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن الباري يعلم الجزئيات على وجه كلي بحيث لا يَعْزُبُ عن علمه مثقالُ ذَرّة في السموات ولا في الأرض. فإن هذا تناقض بيّن لمن تَصَوَّرَ حقيقة الأمر. فإن من لم يتصور إلا كليًا ويمتنع عنده أن يَتَصَوَّرَ جزئياً معيّناً ـ إما مطلقاً وإما إذا كان متغيّراً ـ كان قد عَزَب عن علمه كلُّ شيء في الوجود، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً. وعلمُه الكليُّ لا/ يفيده شيئاً[١] من معرفة المعيَّنات. وهم دائماً ما يشبعون أنفسَهم بالمُحال بمثل هذه الكليات. ٤٧٧/

موضوع الحكمة العليا

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلي المطلق المشترك بين الموجودات المنقسم إلى جوهر وعَرَض، وعلة ومعلول. وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج. ولا يُعلم بمعرفة الوجود المطلق شيء من الموجودات الثابتة في نفس الأمر أصلاً. فإن كلّ موجود فإنه موجود خاص متميز عما سواه. وصفاته القائمة به ـ إن كان جوهراً ـ مختصة به، وإن كان عَرَضاً فهو عَرَض معين في محل معين. فمن لم يعرف إلا الكلي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات، وإنما علم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان، لا في الأعيان.

إن نفس فَلَك القمر لا تَعْلَم إلا جزءاً من الحوادث

الرابع: إن النفوس عندهم تسعةٌ بعدد الأفلاك، وحركاتُ الأفلاك عندهم هي تُسبِّب الحوادث. ومعلوم أن كل نفس تعلم حركةَ فَلَكها. فنفسُ فلك القمر لا تَعلم ما في نفس الفلكِ الأطلسِ وفلكِ الثوابتِ وغيره. والنفوس البشرية إنما تتصل ـ إن اتصلت ـ بنفس فلك القمر، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال. وحينئذٍ فلا تعلم إلا جزءاً يسيراً من أسباب [٤٧٩] الحوادث. فمن أين تَعلم الحوادثَ المنفصلةَ؟

ليست حركة الأفلاك علةً تامّةً للحوادث

الخامس: إنه لو قُدّر أنها تعلم حركاتِ الأفلاك كلِّها، وأنه لا سببَ للحوادث إلا

---

(١) شيئاً: في الأصل «شيء».

حركةُ الأفلاك، فحركة الأفلاك ليست علةً تامةً للحوادث، بل تختلف أفعالُها باختلاف القَوَابِل، فتؤثّر في كل شيء بحسبه. فمن لم يعلم أحوالَ القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادثَ، فلا يكون عالماً بها. والنفوس الفلكية غايتُها أن تَعلم حركاتِ أفلاكها، لا تعلم ما ليس داخلاً فيها.

/٤٧٨ / وإذا قيل: إن حركات العناصر والمتولِّدات إنما تختلف لاختلاف حركة الأفلاك، فالعلم بالعلة يوجب العلمَ بالمعلول، قيل: تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل. والعناصر موجودة قبل حركات الأفلاك، فلا يلزم من العلم بها العلمُ بنفس العناصر ومقاديرها ليُعلم بحركات الأفلاك العلمُ بالحوادث الأرضية. وقول القائل «العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول» إنما يستقيم في العلة التامة المستلزِمة للمعلول. وحركاتُ الأفلاك غايتها أن تكون جزءاً صغيراً من أسباب الحوادث.

لا يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور

السادس: إنه بتقدير أن تكون للفلك نفسٌ فلكيةٌ تحركه كما تحرك نفسُ الإنسان لبدنه، فإنها تتصور ما تريد فعلَه كما يتصور الإنسانُ ما يريد فعله، وأما الأمور المتولدة الحاصلة بأسبابٍ منفصلةٍ مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها. فمن أين يلزم علمُ النفسِ الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وبأمور أخر؟ فإنهم يقولون: الفلك إذا تحرك حَرَّكَ العناصرَ، فامتزجت نوعاً من الامتزاج. وتحركُ العناصِرِ وامتزاجُها ليس هو نفسَ حركة الفلك، ولا حركةُ الفلك علة تامة له. ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعّال ما يَفيضُ. فبتقدير أن تستعد نفسُ الإنسان لأن يفيض عليها من العقل الفعّال ما يفيضُ لا يجب أن تعلم النفسُ الفلكية ذلك، مع أن كلامهم في هذا الموضع قد عُرف تناقضُه وفسادُه. فإن العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان في المعلول ما ليس في العلة. وإن كان لا يفيض إلا ما فيه فليس فيه إلا الكليات، ليس فيه صُور جسمانية، ولا علم بجزئيات، ولا مزاج، ولا غير ذلك مما يَدَّعون فيضَه عن العقل.

بيان أن الحوادث الماضية ليست منتقشةً في النفس الفلكية

لا يمكن للنفس العلم بما مضى على سبيل التفصيل

السابع: إن النفس الفلكية تُحرّك [٤٨٠] الفلك دائماً. فيلزم أن تعلم كلَّ وقتٍ الحركةَ التي تريدها. وإذا سُلّم له أنها تعلم ما تَوَلّد عنها وعن غيرها قيل لهم: لا ريب أن ما مضى قبل تلك الحركة المعيّنة من الجزئيات لا يكون معلوماً للنفس على سبيل / التفصيل. فإنه لو كان معلوماً للنفس على سبيل التفصيل للزم وجودُ ما لا نهاية له في آن ٤٧٩/ واحد، فإن الحوادث الماضية لا نهاية لها. فلو كان العلم بكل منها موجوداً على سبيل التفصيل في النفس الفلكية للزم وجودُ أمور لا نهاية لها في آن واحد. وهذا ممتنع.

استحالة وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها

فإن قيل: هم يجوّزون هذا كما يجوزون وجودَ نفوس لا نهاية لها في آن واحد. فإن قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالأجسام. يمتنع وجودُ ما لا نهاية فيه. فإذا انتفى أحدُ القيدين جَوَّزوا وجودَ ما لا نهاية له، إما بأن لا يكون مجتمعاً كالحوادث المتعاقبة، وإما أن يكون مجتمعاً غير مترتب كالنفوس الفلكية. قيل: الجواب من وجوه:

أحدها: إن هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أن هذا ليس هو قولُ أئمتهم الفلاسفة. وبينهم في ذلك مُشَاجَراتٌ ليس هذا موضعها.

الثاني: إن الحركات الفلكية مترتبة كلُّ واحد على ما قبلها. فإذا قُدّر اجتماع العلم المفصَّل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة، والعلوم أيضاً مجتمعة في النفس الفلكية، والجزئياتُ لا تنطبع عندهم إلا في قوة جسمانية. فيلزم وجودُ ما لا يَتَناهى من الأعراض في صورة جسمانية. وهذا هو أعظم ما يُنكرونه. فإن القوة الجسمانية عندهم لا تَقْوَى على أفعالٍ لا تتناهى، فضلاً عن أن تقوى على أعراض لا نهاية لها.

الثالث: أن يقال: إن قالوا: [٤٨١] «إن جميع ما يحدث لم تزل نفسُ الفلك عالمةً به على التفصيل» كان علمها قديماً أزلياً، والحركاتُ حادثة شيئاً بعد شيء، والحوادث الجزئية لا بد لها من تصوُّرات جزئية حادثة معها. وهم يسلّمون ذلك. وإن

قالوا: «إنها لم تعلمها مفصَّلة إلا شيئاً بعد شيء» حصل المقصودُ أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الإنسان. وحينئذٍ فإن كانت علومها باقية لم تزل الأمور المرتَّبة تحدُث شيئاً بعد شيء، وهي مجتمعة في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. فيلزم وجودُ أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالةً عندهم في نفس الأمر.

٤٨٠/ / وإذا كان كذلك تبين أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية.

إخبار الأنبياء بالحوادث المتقدمة والمستقبلة

والأنبياء، بل وغير الأنبياء، يُخبِرون بالحوادث المتقدمة، كالإخبار بما جرى في زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح. فيمتنع أن يكون الخبر بذلك استفادةً من النفس الفلكية التي يسميها الملاحدةُ الذين ينزّلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين المُعَطِّلين ـ يسمونها «اللوح المحفوظ». وهكذا العلم بالحوادث المستقبَلة قبل أن تكون بمئينَ من السنين، أو بألوفٍ من السنين، فإن تلك لم تنتقش بعدُ عندهم في النفس الفلكية. وقد يخبر بها الأنبياءُ، كما بَشَّر متقدموهم بمحمَّد، وكما أخبر محمدٌ بما سيأتي. بل ويعلم أيضاً بالرؤيا وغير ذلك.

لا سبيل لنفي كون الأرواح تُلقي الأخبار في نفوس البشر

الوجه الثامن: إنه لو قُدّر أن النفوس الفلكية تعلم الجزئياتِ فالجزم بكون ما يحدث في نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها ـ أو من العقل الفَعّال لو قُدّر وجوده ـ إنما يجوز إذا عُلم انتفاء سببٍ آخر. وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه. فِلمَ لا يجوز أن يكون ذلك مما يُلقيه الملائكة، بل ومما يُلقيه الجن أيضاً؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ [٤٨٢] بأنهم يذكرون أن الملائكة تُخبرهم بما تُخبرهم به، وكما تواتر إخبارُ الجن لبني آدم تارةً بما يَسْتَرِقونه من خبر السماء، وتارةً بغير ذلك. والعلم بالمغيَّبات من هذا الوجه هو مما اتفق عليه الأنبياء وأتباعهم المسلمون، واليهود، والنصارى. واتفق عليه جماهير بني آدم من غير أهل الملل، كالمشركين من العرب، ومن الهند، ومن الكِلْدانيين، وغيرهم، كلهم يذكرون ما تُخبر به الأرواح ـ إما

مطلقاً وإما إن تَعَيَّن.

«البابا» نبي الصابئة الحرانيين

وقد ذكرنا أن الصابئة نوعان ـ حُنَفاء ومشركون. فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين. وأما المشركون، كالصابئة الذين بَعَثَ الله إليهم الخليلَ عليه السلام وغيرهم، فهؤلاء يقرّون بهذا. والصابئة الحرّانيّون لهم نبيّ على أصلهم يقال له «البابا». وله مصحف يَذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبَلة. ويذكر أن سيده يعني رُوحانية الزُّهَرَة / أخبرَته بذلك. وكثير منها صحيح، كإخباره بدخول المسلمين بلاد[1] حرّان وغيرها، وفتحِهم البلادَ، وإهانتِهم لطائفته. وكان بحرّان بئر يقال لها «بئر عزّون» يعظمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها. ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له. وهو موجود قد قرأتُه أنا وغيري.

/٤٨١

التفريق بين الملائكة والجن

وهذه الأرواح، منهم من يطلق عليها اسم «الأرواح» و «الروحانيات» ولا يفصّل. ومنهم من يسميها جميعها «الملائكة»، ولا يفرّقون بين الجنّ والملائكة. لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجن والملائكة جنساً واحداً، وإنما يفرّقون بالأعمال الصالحة والفاسدة، كالآدميين. ومن هذا تَنَازَع العلماء في إبليس، هل كان من الملائكة أم لا؟ وقد بُسط الكلام عليه في غير هذا الموضع. وأما من يَعرف حقيقة الأمر من علماء المسلمين فيعلمون أن الأرواح التي تُعِينُ المشركين هي الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجنّ، كما هو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

بيان كون الغلط في هذه الإخبارات أكثرُ من الصواب

التاسع: إنه بتقدير أن يكون سببُ الإخبارات هو اتصالُ النفس بالقوة النفسانية الفلكية، أو هو إخبارُ الأرواح كما تقدم، فمعلوم أن الغلط في هذا أكثر من [٤٨٣] الصواب. أما على أصلهم، فلأن الخَيَال يصور للحس المشتَرَك ما عَلِمَتْه النفسُ من الصور المناسبة، والخيال يَكْذِب أكثر مما يَصْدُق؛ وأما على قول المسلمين وغيرهم،

---

(١) بلاد: في الأصل «بلا» بغير دال.

فلأن الجن يَكْذِبون كثيراً في إخبارهم. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه لما ذكر إخبار الكُهّان قال: «إنهم يسمعون الكلمة فيَكْذِبون مئة كِذْبة»[1]. وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فإن الذين يُخبرون بما يُخبرون به عن الجن يكثر الكذبُ في إخبارهم.

٤٨٢/ الرؤيا ثلاثة

/ وأما الرؤيا فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «الرؤيا ثلاثة ـ رؤيا من الله، ورؤيا مما يحدِّث به الرجلُ نفسَه في اليَقَظة فيراه في المنام، ورؤيا من الشيطان»[2]. فقد بيّن الصادق المصدوق أن من الرؤيا ما هو من حديث النفس، ومنها ما هو من وَسْوَسة الشيطان. وقد أمرنا سبحانه أن نستعيذ من هذين الوَسْوَاسَين في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۝٤ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ [سورة الناس: ١ ـ ٦].

لا يميز بين الصدق والكذب مطلقاً إلا الأنبياء

ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب. وليس فيما ذكروه ولا فيما يذكره غيرُهم ما يميّز بين هذا وهذا. ولا يميّز بين هذا وهذا مطلقاً إلا الأنبياء. ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاؤا به الأنبياء، فإنهم معصومون لا يُقَرُّون على الخطأ فيما يبلّغونه عن الله باتفاق المسلمين. قال تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [سورة البقرة: ١٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [سورة البقرة: ٧٧].

قياس فلسفي وخيال صوفي

ولهذا كان أهلُ الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يَرَون أشياءَ في الباطن يظنونها حقّاً ويكون باطلاً. ولهذا يقول مَنْ يقول من أهل العلم كأبي القاسم

---

(١) هذه قطعة من حديث أبي هريرة الطويل الذي أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما، وسيأتي بتمامه تحت تفسير قوله تعالى «حتى إذا فزع عن قلوبهم» ـ الآية من سورة سبأ.

(٢) هذه قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم في الرؤيا من طريق أيوب عن ابن سيرين مرفوعاً، أوله «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب ـ الحديث» مع اختلاف في اللفظ. وأخرج البخاري هذه القطعة موقوفاً. وأخرجه أيضاً أحمد، والترمذي، والنسائي، من غير وجه وطريق.

السُّهَيلي[1] وغيره: «نعوذ بالله من قياس فَلْسَفي [٤٨٤] وخَيَال صوفي». وهذا مما كان يقوله شيخه أبو بكر بن العَرَبيّ[2]، وكان مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغَزَالي يقول: / «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة[3]، ثم أراد أن يخرج منهم فما قَدِر». وكان يَذكر عنه أنه كان يقول: «أنا مُزْجَى البِضَاعة[4] في الحديث». ٤٨٣/

كون النفوس متماثلة عندهم

وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إن غاية ما عند النبي قياسٌ من جنس القياس الفلسفي، أو خيال من جنس الخيال الصوفي. فإن ما ذكروه للنبي يتصف به آحادُ الناس. فإن اتصالَ النفوس بالنفس الفلكية وانعقادَ الأقيسة العقلية في النفس هو قَدْرٌ مشترك بين الناس، إنما هو بحسب استعداد النفوس. ثم هم ـ أعني ابن سينا وأمثاله ـ يقولون: إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة، وإنما اختلفت باعتبار أبدانها؛ فهي كماء واحد وضعتَه في آنية مختلفة، فاختلف لاختلاف الأوعية. وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يَتْبَع ذلك. ويا ليت شِعري، كم مقدارُ ما يوجب التفاوتَ بين النفوس إن لم يكن التفاوتُ إلا بهذا السبب! فيلزم من هذا أن تكون نفسُ أخسِّ الناس مشاركةً في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وإنما امتازت عنها بأمور عارضة. وأن تكون نفسُ كثير من الناس قريبةً من نفوسهم أو أفضلَ،

---

(١) السهيلي: هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي (نسبة إلى سُهَيل من قُرَى مالَقَة) حافظ لغوي. عَمِي وعمره ١٧ سنة، ونَبَغ فاتصل خبرُه بصاحب مَرَّاكُش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي فيها سنة ٥٨١ هـ. من تصانيفه «الروض الأُنُف» في شرح السيرة النبوية لابن هشام ـ «الأعلام».

(٢) ابن العربي: هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المَعَافِري الأندلسي المالكي، من حفاظ الحديث. رحل إلى المشرق وصحب ببغداد أبا حامد الغزالي. صنف كتباً في الحديث، والفقه، والأصول، والتفسير، والأدب، والتاريخ. من كتبه «عارضة الأحوذي في شرح الترمذي»، و «أحكام القرآن». توفي بفاس سنة ٥٤٣هـ.

(٣) في «التاج المكلل»: دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها.

(٤) مُزْجَى البضاعة: قد ذكر النوابُ سيد محمد صديق حسن قول الخَفَاجي في «نسيم الرياض» وهو: قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: بضاعته (أي بضاعة الغزالي) في الحديث مُزْجاة، ولذا أكثَرَ من إيراد الموضوعات في كتبه، وأكثَرَ فيها من مقالات الفلاسفة ـ إلخ.

وتكونَ مستعدة لأن يحصُل لها ما حَصَل لنفوسهم.

كون النبوة مكتسبة عندهم وطلب جماعة لها

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتَسَبة، وصار كثير منهم يطلب أن يُؤتَى مثل ما أوتي رُسُلُ الله، وأن يؤتى صُحَفاً مُنَشَّرة، كما طَلَب ذلك غيرُ واحد في زماننا، وكما طَلَبه السُّهْرَوَرْدِي المقتولُ وابنُ سَبْعين وغيرهما. وسبب ذلك أن هذه النبوة التي أثبتوها أمرها من جنس مَنَاماتِ الناس.

عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات

ولهذا كان عُمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات. ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن /٤٨٤/ يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مُطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً مّا. وقرّروا ذلك بأن معرفة المغيَّبات في النوم ممكنةٌ، فوجب أن يكون أيضاً في اليقظة ممكنة. [٤٨٥] والمقدمة الأولى معلومة بالتجربة والتواتر. وأما الثانية فهو أنه لَمَّا صَحَّ ذلك في النوم لم يمكن القطعُ باستحالته في اليقظة. بل لو قدرنا أن الناس ما[١] جرَّبوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حالَ النوم أشدَّ من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فإنه لو قيل لواحد أن جمعاً من الأذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسّهم وذكاءِ قرائحهم وقوةِ أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيَّبات فعجَزَوا، ثم إن واحداً منهم لما صار كالميّت وبطلت حركتُه وإدراكُهُ عَرَف ذلك المُغَيَّب، لقيل بأن ذلك محال، ولاحتجّوا عليه بأنه لما عَجَز عنه القويُّ الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم مما أزال الاستبعادَ والعنادَ. فثبت أن حصولَ معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فبأن يكون ممكناً حال اليقظة أولى. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكرِ وحصول الرأي الأخلق الأولى.

تجرد نفس النائم عن بدنه

قلت: فهذه المقدمة التي بنوا عليها معرفةَ الغيب للأنبياء وغيرهم. ومعلوم أن النائم تتجرَّدُ نفسه عن بدنه نوعَ تجرُّد، فإن النوم أخو الموت. وقد كان النبي ﷺ يقول

---

(١) ما: كذا بالأصل، ولعله «لما».

إذا أوى إلى فراشه: «اللهم! أنت خلقتَ نفسي، وأنت تَتوفَّاها، لك مماتها ومحياها. إن أمسكتَها فارحمها، وإن أرسلتَها فاحفظها بما تحفظُ به عبادَك الصالحين»(١). ويقول أيضاً: «باسمك ربي وضعتُ جَنْبي، وباسمك أرفعُه. إن أمسكتَ نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتَها فاحفَظْها بما تحفظُ به عبادَكَ الصالحين»(٢)./ وكان إذا استيقظ يقول: «الحمد لله الذي أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشورُ»(٣). وقد قال الله [٤٨٦] تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [سورة الزمر: ٤٢]. فأخبر سبحانه أنه يتوفى الأنفُسَ حين النومِ وحينَ الموتِ، وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضي عليه الموتُ في نومه ومنه ما يُرسله. وبسبب تجرّدها عن البدن يحصل لها من العلم ما يُلقيه الله إليها، إما بواسطة الملك الذي يُرِيَها ويحدّثها من الرؤيا، وإما بغير ذلك.

/٤٨٥

حصول العلم للنفس بعد التجرد من البدن

قال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [سورة الشورى: ٥١]. قال عُبادة بن الصَّامِت: «رؤيا المؤمن كلامٌ يكلِّم به الربُّ عبدَه في المنام»(٤). وقد ثبت في الصحيح

---

(١) أخرجه مسلم والنسائي عن ابن عمر، ولفظهما: إن النبي ﷺ أمر رجلاً إذا أخذ مَضْجَعه قال «اللهم ـ إلخ». وفيه «إن أحييتها فاحفظها، وإن أمتَّها فأغفر لها. اللهم! إني أسألك العافيةَ». وليس فيه «وإن أرسلتَها فاحفظها ـ إلخ».

(٢) أخرجه الجماعة ـ البخاري ومسلم وأهل السنن ـ من حديث أبي هريرة أوله: إذا جاء أحدكم إلى فراشه فلينفُض فراشه بداخِلَةِ إزاره، فإنه لا يدري ما خلفَه عليه، ثم يقول «باسمك ربي ـ إلخ». وفيه «وبك أرفعه» و «فارحمها» فقط.

(٣) أخرجه البخاري من حديث حذيفة بن اليمان قال: كان النبي ﷺ إذا أوى إلى فراشه قال «باسمك أموت وأحيا» وإذا قام قال «الحمد لله الذي أحيانا ـ إلخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والترمذي، والنسائي. وأخرجه مسلم من حديث البراء بن عازب.

(٤) قال الحافظ ابن الحجر: وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معزّو: «إن رؤيا المؤمن كلام ـ إلخ» ووُجد الحديث المذكور في «نوادر الأصول» للترمذي من حديث عبادة بن الصامت، أخرجه في الأصل الثامن والسبعين. وهو من روايته عن شيخه عمر بن أبي عمر، وهو واهٍ... قال =

عن النبي ﷺ أنه قال: «لم يبق بعدي من النبوّة إلا المبشّرات، وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجلُ الصالح أو تُرَى له»[١]. وقال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوّة»[٢]. وفي «الصحيحين» عن عائشة/ قالت: «أول ما بُدىء به رسولُ الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فَلَق الصُّبح. ثم حُبِّب إليه الخلاءُ، فكان يخلو بغار حِرَاءٍ فيتحنّثُ فيه، وهو التعبُّدُ، الليالي ذواتِ العَدَد»[٣]. وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٤]. فلا ريب أن ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعدَ إعدادها لذلك وتسويتها لما يُلقى فيها. فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور المسلمين. وإنما يُنكر ذلك مَنْ ينكر الحِكَمَ والأسبابَ من أهل الكلام.

/٤٨٦

مدارج النبوة

والنبي ﷺ بُدىء أوّلاً بالرؤيا الصادقة. فإن رؤيا الأنبياء وحي معصوم، كما قال ابن عباس وعُبيد بن عُمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحي» وقرأ قولَ إبراهيم عليه السلام: [٤٨٧] ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾[٤] [سورة الصافات: ١٠٢]. ثم إن النبي ﷺ نُقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك فخاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلّمه، وأحياناً يتمثّل له في صورة رجل فيكلمه. ثم عُرج به إلى ربه ليلةَ الإسراء.

إنكارهم وجود الملك وإتيانه بالوحي

فما ادَّعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفةُ المغيبات حقٌّ. وهذا يُحتجُّ به على من

= الحكيم: قال بعض أهل التفسير في قوله تعالى «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»، أي في المنام ـ اهـ.

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة بلفظ «لم يبق من النبوة إلا المبشرات». قالوا «وما المبشرات؟» قال «الرؤيا الصالحة». ولأحمد من حديث عائشة «لم يبق بعدي». وأخرجه مسلم من حديث ابن عباس أنه ﷺ قال ذلك في مرض موته بلفظ «يا أيها الناس! إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو تُرى له». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائي.

(٢) هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه الشيخان، وأحمد، والترمذي، والنسائي.

(٣) هو قطعة من حديث عائشة أخرجه البخاري في بدء الوحي، والتفسير، والتعبير. وأخرجه أيضاً مسلم.

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس. قال ابن كثير: ليس هو في شيء من الكتب الستة من هذا الوجه.

ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس. فمن الباطل ما ادعوه في النبوة وفي كيفيتها، حيث زعموا أنه ليس هناك مَلَك حيٌّ يأتي بالوحي من الله، ولا لله كلامٌ يتكلم به يَسْمعه المَلَكُ فينزل به، ولا يعرف الله جزئياتِ الأمور حتى يكتبها عنده، أو حتى يُخبِر بها الملكَ والملك يخبر بها النبيَّ، أو يخبر بها النبيَّ ابتداءً.

النبوة كما أثبتها الفلاسفة

وزعموا أنه ليس لله ما يدّبر به أمرَ السموات والأرض إلا مجرّدُ حركة الفلك. وأثبتوا نبوةً حالُ كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فإن كثيراً من أوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبته هؤلاء للأنبياء. فإنهم جعلوا خواصّ النبوة نوعين[١]: القوة العِلْمية التي يَنَال بها العلمَ، إما بواسطة القياس المنطق، وإما بواسطة/ التجرد الذي هو كتجرّد النائم حتى تتصل بالنفس الفلكية؛ والثاني القوة العَمَلية، وهو أن تكون نفسُه قويةً على التصرف في هَيُولى العالم بحيث تحدث عنها عجائب. والنوع الأول يتضمن أمرين: أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطقي، والثاني معرفة الجزئيات بهذا الاتصال. ثم الخيال يصور المعقولات في الصور المناسبة لها ويَنْقُشُها في الحس المشترك، فيرى الإنسانُ في باطنه صوراً ويسمع أصواتاً. وتلك الصور عندهم ملائكة الله، وتلك الأصوات كلامُ الله.

/٤٨٧

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»[٢]، واتَّبعوا ما وجدوه

---

(١) نوعين: في الأصل «نوعان».

(٢) «رسائل إخوان الصفا»: تقدم ذكرها وحالها في ص ٤٨٨. وقال المصنف في «السبعينية»: بل أعجب من ذلك ظنُّ طوائفَ أن كتاب «رسائل إخوان الصفا» هو عن جعفر الصادق. وهذا الكتاب هو أصل مذهب القَرَامطة الفلاسفة، فينسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهل البيت. وهذا من أقبح الكذب وأوضحه. فإنه لا نزاع بين العقلاء أن «رسائل إخوان الصفا» إنما صُنفت بعد المئة الثالثة في دولة بني بُوَيه قريباً من بناء القاهرة. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» من كلام أبي الفرج بن طراز مع بعض واضعيها ومناظرته لهم، ومن كلام أبي سليمان المنطيقي فيهم، وغير ذلك مما يتبين به بعضُ الحال. وفيها نفسها بيان أنها صنعت بعد أن استولى النصارى على سواحل الشام. ومن المعلوم بالتواتر أن استيلاءهم على سواحل الشام كان بعد المئة الثالثة، وجعفر رضي الله عنه توفي سنة ثمان وأربعين ومئة قبل وضع هذه الرسائل بنحو مئتي سنة.

ادعاء بعضهم أن الولاية أعظم من النبوة

من كلام صاحب «الكتب المَضْنُون بها على غير أهلها» وغير ذلك مما يناسب ذلك. فصار بعضهم يرى أن باب النبوّة مفتوح لا يمكن إغلاقُه. فيقول كما كان ابن سبعين يقول: لقد زَرَّبَ ابنُ آمنة حيث قال «لا نبيَّ بعدي». أو يرى لكونه أشدّ تعظيماً للشريعة أن باب النبوة قد أُغلق فيدّعي أن الولاية أعظم من النبوة، وأن خاتَمَ الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأن خاتم الأنبياء بل وجميع الأنبياء إنما يستفيدون معرفة الله من مُشكوة خاتَم الأولياء. ويقول: إنه يوافق النبيَّ في معرفة الشريعة العَمَلية لأنه يَرَى الأمرَ على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا، وإنه أعلم من النبي بالحقائق العلمية لأنه يأخذ من المَعْدِن الذي يأخذ منه المَلَك الذي [٤٨٨] يُوحِي به إلى الرسول.

٤٨٨/ معاني الملحدين في عبارات المسلمين

/ وهذا بناء على أصول هؤلاء الفلاسفة الكفار الذين هم أكفر من اليهود والنصارى، الذين سلك هؤلاء سبيلَهم. ولكن غيّروا عباراتهم فأخذوا عبارات المسلمين الموجودةَ في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وعلمائها وعُبّادها ومَنْ دخل في هؤلاء من الصوفية المتّبعين للكتاب والسنة، كالفُضَيل بن عياض[١]، وأبي سليمان الدّاراني[٢] ومعْروف الكَرْخي[٣]، والسَّرِيّ السَّقَطي[٤]، والجُنَيْد[٥]، وسَهْل بن عبد

---

(١) الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليَرْبُوعي، ثقة من أكابر العباد الصلحاء. أخذ عنه الإمام الشافعي. من كلامه: «من عَرَف الناسَ استراح». سكن مكة وتوفي فيها سنة ١٧٨هـ.

(٢) الداراني: هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العَنْسي المَذْحِجي الداراني، من كبار المتصوفين، من أهل داريا (بغُوطة دمشق). له أخبار في الزهد. توفي سنة ٢١٥ هـ ـ «الأعلام».

(٣) معروف الكَرْخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكَرْخي البغدادي، أحد أعلام الزهاد والمتصوّفين. كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة مَنْ يختلف إليه. توفي ببغداد سنة ٢٠٠هـ ـ «الأعلام».

(٤) السري السَّقَطي: هو أبو الحسن سَرِي بن المُغَلِّس السقطي البغدادي، من أعلام المتصوفة وإمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو خالُ الجنيد. من كلامه: «من عَجَز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجَزَ». توفي سنة ٢٥١ هـ ـ «الأعلام».

(٥) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، الصوفي العالم المشهور، أول من تكلم ببغداد في علم التوحيد. من كلامه: «طريقُنا مضبوط بالكتاب والسنة. من لم يحفظ=

الله[١]، وغيرهم. أخذوا معاني أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة في كلام من هو معظَّم عند المسلمين، فيظن مَنْ سمع ذلك أن أولئك المعظَّمين إنما عَنَوا بهذه العبارات الموجودة في كلامهم ما أراده هؤلاء الملحدون، كما فَعَلت ملاحدةُ الشيعة الإسماعيلية ونحوهم.

ما سموه «الحقيقة» هي الخيالات

فَمحمّد عندهم يأخذ من المَلَك الذي هو عندهم خَيَالٌ في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فَمحمّد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما علمه من النفس الفلكية. فزعم ابن عربي أنه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل. فإن ابن عربي وهؤلاء يعظمون طريقَ الكشف/ والمشاهدة ٤٨٩/ والرياضة والعبادة، ويَذُمُّون طريق النظر والقياس. وما يدعونه من الكشف والمشاهدة عامتُه خَيالات في أنفسهم، ويسمونها «حقيقةً». ولهذا يقول «بابُ أرض الحقيقة»، وهي أرض الخيال. وقد ادّعى أن «الفتوحات الملكيّة»[٢] ألقاها إليه روحٌ بمكة. وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطانٌ من الشياطين، كما كان مُسَيْلِمَة الكذّابُ يُلقي إليه شيطانٌ، وكذلك الأَسْوَد العَنْسي[٣]، وكذلك غيرُهما من المتنبئين الكذّابين.

تنزل الشياطين على مدعي الولاية بدون المتابعة

وكذلك الذين يدّعون الولاية بدون متابعة الرسول تَنَزَّلُ عليهم الشياطينُ، وتُخبِرهم بأشياء، وتأمرهم بأشياء. وربما أحضرت لهم طعاماً [٤٨٩] ونفقةً وغير ذلك. وربما حملَتْ أحدَهم في الهواء إلى مكان ونحو ذلك. فهم في الأولياء من جنس مُسَيْلِمه الكذاب وأمثاله في الأنبياء. ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات أولياء الله، وإنما هي أحوال أعداء الله. وهؤلاء من جنس كُهَّان العرب الذين كان يكون لأحدهم رِئي من

= القرآنَ ولم يكتب الحديثَ ولم يتفقه لا يُقْتَدَى به». توفي سنة ٢٩٧ هـ ـ «الأعلام».

(١) سهل بن عبد الله: بن يونس التُّسْتَري، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم. له كتاب في «تفسير القرآن». توفي سنة ٢٨٣ هـ ـ «الأعلام».

(٢) «الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية» لابن عربي. من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً. طبع بمصر سنة ١٢٧٤ و ١٢٩٣ و ١٣٢٩هـ في ٤ أجزاء كبار.

(٣) الأسود العنسي: اسمه عبهلة بن كعب. كان قد خرج بصنعاء وادعى النبوة. قتله فيروز. أصيب الأسودُ قبل وفاة النبي بيوم وليلة، فأتاه الوحي، فأخبر به أصحابه. ثم جاء الخبرُ إلى أبي بكر رضي الله عنه. وقيل وصل الخبر بذلك صَبِيحة دُفن النبي ﷺ.

الجن من جنس شيوخ العبّاد الذين للمشركين من الهند، والترك، والحبشة، وغيرهم الكفار، أو من جنس شيوخ النصارى. فإن هؤلاء شيوخَ المشركين وأهلَ الكتاب لهم شياطين تقترن بهم. وكذلك للداخل في المَشْيَخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة ممن يَدَّعي الإسلام. ثم إن كانوا كفاراً منافقين فجِنُّهم من جنسهم، وإن كانوا فسّاقاً فجِنُّهم من جنسهم، وإن كانوا أهلَ جهل وبدعة بلا علم كان جِنّهم من جنسهم.

كون الملائكة أحياءً ناطقين، لا صُوَراً خيالية

الوجه العاشر[1]: إنه من المتواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أن الملائكة /٤٩٠/ أحياءُ ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارةً، وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة. وكانت الملائكة أحياناً تأتيهم في صورة البشر والحاضرون يرونهم. وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوّعة. وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التي ترتسم في الحسّ المشترك، أو أنها العقول والنفوس.

الأخبار المتواترة بمجيء الملائكة في صورة البشر

قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝١٢ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝١٦ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾ [سورة النجم: ٥ ـ ١٨].

عظم خلق جبريل

وفي «الصحيحين» عن مَسْروق قال: كنت متّكئاً عند عائشة رضي الله عنها، فقالت: «يا أبا عائشة[2]! ثلاثٌ مَنْ تكلّم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفِرْيَة».

---

(١) العاشر: في الأصل «التاسع»، وهو خطأ.

(٢) أبو عائشة: كنية الإمام مسروق (سُرِق صغيراً ثم وُجِد). هو ابن الأجدع بن مالك الهَمْداني =

[قلت: «ما هُنَّ؟» قالت:] «من زعم أن محمداً رأى ربه [٤٩٠] فقد أعظم على الله الفِرْيَة. ومن زعم أنه يعلم ما في غدٍ فقد أعظم على الله الفِرْيَة. ومن زعم أنه كَتَم شيئاً مما أُوحِيَ إليه فقد أعظم على الله الفِرْيَة». قال: وكنت متكئاً فجلست فقلتُ: «يا أم المؤمنين! أنظريني، ولا تعجليني. ألم يقل الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ۝٢٣﴾ [سورة التكوير: ٢٣]. ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣﴾ [سورة النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمّة سَأَلَ عن ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلق عليها غير هاتين المرتين. رأيته منهبطاً من السماء سادّاً عِظَمُ خَلْقه ما بين السماء والأرض»[1]. وفي لفظ: فقلت «فأين قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾ [سورة النجم: ٨ ـ ١٠]؟/ قالت: إنما ذاك جبريل عليه السلام، كان يأتيه في صورة الرجال، وإنه أتاه هذه المرة في صورته [التي هي صورته]، فسَدَّ أُفُقَ السماء»[2]. /٤٩١

قد رئي جبريل له ست مئة جناح

وفي «الصحيحين» أيضاً عن الشَّيْبَاني قال: سألت زِرَّ بن حُبَيْشٍ عن قول الله: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾. قال أخبرني ابن مسعود أن «النبي ﷺ رأى جبريل له ست مئة جناح»[3]. وعن ابن مسعود أيضاً قال: ما كذب الفؤادُ ما رأى، قال: «رأى جبريلَ له ست مئة جناح»[3]. وعنه أيضاً: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾، قال: «رأى جبريل في صورته، له ست مئة جناح»[3]. وقال البخاري في بعض طرقه: «رأى رَفْرَفاً أخضر قد سَدَّ الأفق». وعن عبد الله قال: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾، قال: «رأى رفرفاً

= الكوفي، أحدُ الأعلام والفقهاء، مخضرم من كبار التابعين، قدم المدينة في أيام أبي بكر، توفي سنة ٦٣هـ.

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، وهذا لفظه مع بعض الحذف والتقديم والتأخير، وأخرجه البخاري مختصراً.

(٢) أخرجه الشيخان أيضاً، واللفظ لمسلم.

(٣) الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم في الإيمان، باب في ذكر سِدْرة المنتهي، وأخرجها البخاري في تفسير سورة النجم.

أخضر قد سدّ الأفق»[١]. وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾، قال: «رأى جبريل»[٢].

كون جبريل مطاعاً فوق السماوات

وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ [٤٩١] رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة التكوير: ١٩ ـ ٢٥]. فبيّن أن الرسول الذي جاء به إلى محمد رسولٌ كريمٌ، ذو قوة، عند ذي العرش مَكِينٌ، مُطاعٌ ثَمَّ، أمينٌ. وهذه صفة لا تنطبق على ما في النفس من الخيال، ولا على العقل الفعّال. فإنه أخبر أنه مُطاع، والمطاع فوق السموات ليس هذا ولا هذا. وكذلك قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤]. وقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [سورة البقرة: ٩٧ ـ ٩٨]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا /٤٩٢/ يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة النحل: ١٠١ ـ ١٠٢].

تمثل الملك رجلاً عند الوحي وتكليمه

وفي «الصحيحين» عن عائشة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ: «كيف يأتيك الوحي»؟ قال: «أحياناً يأتيني في مثل صَلْصَلة الجَرَسِ، وهو أشدّه عليّ، فيَفْصِمُ عنّي وقد وَعَيتُ [عنه] ما قال. وأحياناً يتمثَّلُ لي المَلَكُ رجلاً فيكلِّمني، فأعي ما يقول». قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصَّد عَرَقاً.

مجيء جبريل إلى النبي ﷺ في غار حراء

وفي «الصحيحين» عن عائشة قالت: كان أول ما بُدِىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثلَ فَلَق الصُّبح. ثم حُبّب إليه الخلاءُ، فكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه ـ وهو التعبُّد ـ اللياليَ ذوات العَدَد قبل أن

(١) أخرجه البخاري في التفسير، سورة والنجم.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان.

ينزع إلى أهله. ويتزوّد لذلك[1]، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى فَجِئه الحقُّ وهو في غار حراء. فجاءه الملك فقال: «اقرأ». قال: «ما أنا بقارئٍ». قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجَهْدَ. ثم أرسلني فقال: «اقرأ». قلت: «ما أنا بقارىء». فأخذني فغطَني الثانيةَ حتى بلغ مني الجَهْدَ. ثم أرسلني فقال: «اقرأ». قلت: «ما أنا بقارىء». فأخذني فغطني الثالثة [٤٩٢] حتى بلغ مني الجَهْدَ. ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [سورة العلق: ١ ـ ٥]. وذكر الحديث بطوله[2].

وذكر فترةَ الوحي قال جابرٌ في حديثه عن النبي ﷺ في فترة الوحي، قال: بينما أنا أمشي إذ سمعتُ صوتاً من السماء فرفعت بصري، فإذا الملَك الذي جاءني بحِراءٍ جالسٌ على كرسي بين السماء والأرض، فرُعِبْت منه، فرجعت فقلت: «زَمّلوني، / [زَمّلوني]»، فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ۝٥﴾ [سورة المدثر: ١ ـ ٥]. فحمِيَ الوحي وتتابع[3]. ٤٩٣

مجيء جبريل بين الصحابة بصفة أعرابي

وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ، من حديث أبي هريرة وهو في «الصحيحين»، [و] من حديث عمر وهو في «مسلم»، ومن حديث غيرهما، أنه جاءه أعرابي شديدُ بياضِ الثياب شديدُ سوادِ الشعَر، لا يُرى عليه أثر [السفر] ولا يعرفه [منا] أحد. فسأله عن الإسلام، والإيمان، والإحسان. فقال له النبي ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتُؤتي الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحجَّ البيت». قال: «صدَقْتَ». فعَجِبنا له ـ يسأله ويصدقه قال: وسأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعثِ بعد الموت، وتؤمنَ بالقَدَر ـ خيره وشره». قال: «صدقتَ». وقال في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه

---

(١) لذلك: كما في «الصحيحين»، وفي الأصل «كذلك».
(٢) أخرجه البخاري من حديث عائشة بطوله في بدء الوحي والسيرة النبوية، وكذلك مسلم في كتاب الإيمان.
(٣) أخرجه البخاري بإسناد الحديث السابق، وأخرجه مسلم حديثاً مستقلاً، واللفظ للبخاري.

فإنه يراك». وسأله عن الساعة، فقال: «ما المسؤولُ عنها بأعلمَ من السائل». وسأله عن أشراطها، فقال ما ذكروه. فلما أدبر قال: «عليَّ بالرجل»! فطُلب فلم يوجَد. فقال: «هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمرَ دينكم»[١].

وقد استفاض أنه كان يأتيه في صورة دِحْيَة الكَلبي[٢]، وكان من أجمل الناس صورة.

مجيء الملائكة إلى إبراهيمَ ولوطٍ عليهما السلام في صورة الرجال /٤٩٤

وقد أخبر الله في القرآن أن الملائكة أتوا إلى إبراهيم، ثم لُوطاً، في صورة رجال. فقال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ۝٢٤ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ۝٢٥ فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ۝٢٦ فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيْهِمْ/ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ۝٢٧ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ۝٢٨ فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ۝٢٩ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٠ ۞ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ [٤٩٣] أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ۝٣١ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ۝٣٢ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ۝٣٣ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ۝٣٤ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٣٦ وَتَرَكْنَا فِيهَآ ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ۝٣٧﴾ [سورة الذاريات: ٢٤ ـ ٣٧]. فأخبر أنهم دخلوا على إبراهيم وسلّموا عليه، فرد عليهم وأنكرهم لِما رأى من صُوَرِهم العجيبة، وأتاهم بالعِجْل السَّمين ضيافةً لهم. فلما رآهم لا يأكلون أوجَسَ منهم خِيفةً فقالوا له: «لا تخف»، وأخبروه أنهم رُسُل الله. وبشّروه بالغلام العليم إسحاقَ بعد كِبَره وكِبَر امرأته، وذلك من خوارق العادات. وقالوا «إنا أُرسِلنا إلى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارةً من طين». والملائكة أَرْسَلوا الحجارةَ من السماء على قُرَى قوم لوط. وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القرآن ـ في سورة هود، والحِجْر، والعنكبوت. وفي كل موضع يَذكر نوعاً مما جَرَى.

---

(١) تقدم بيان تخريجه في ص ٩٣. قال الحافظ ابن رجب الحنبلي: هذا الحديث تفرد به مسلم عن البخاري بإخراجه، فخرجه من غير طريق عن عمر بن الخطاب. وخرجه ابن حبان في «صحيحه» عنه بلفظ فيه زيادات. وخرجاه في «الصحيحين» من حديث أبي هريرة. وخرجه الإمام أحمد في «مسنده» عن ابن عباس. وقد رَوَى حديثَ عمر عن النبي ﷺ أنسُ بن مالك، وجريرُ بن عبد الله البَجَلي، وغيرهما.

(٢) تقدم بيان ذلك في ص ٣٢٢.

تمثُّل الملك لمريم بشراً

وأخبر الله تعالى أنه أرسل إلى مريم العذراءِ البَتُول مَلَكاً في صورة بشر. فقال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾ ۞ فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾ فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾ فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ / ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِۦ [٤٩٤] /٤٩٥ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾ ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾ ﴾ [سورة مريم: ١٦ ـ ٣٦]. وقد ذكر الله النفخ في فَرْجِها من هذا الرُّوح في موضعين آخرين من القرآن.

فهذه الأخبار المتواترة من مجيء الملائكة في صورة البشر.

أخبار نزول الملائكة لنصرة الأنبياء وتأييدهم

يوم بدر

وأما نزولهم لنصر الأنبياء وتأييدهم فقد ذكره الله في غير موضع من كتابه في قصة بَدْر: ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [سورة الأنفال: ٩ ـ ١٢].

وقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٥٠﴾﴾ [سورة الأنفال: ٥٠].

يوم أحد

وقوله تعالى في يوم أُحُد: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: ١٢٤ ـ ١٢٦][(١)].

/٤٩٦ يوم الخندق ويوم حنين

/ وقال تعالى في يوم الخندق: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٩]. وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَتُوبُ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۗ﴾ [سورة التوبة: ٢٥ ـ ٢٧].

يوم الهجرة

وقال عند خروجه للهجرة: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [سورة التوبة: ٤٠].

أنواع أُخَر من أخبار الملائكة

محاورة الله الملائكة عند خلق آدم

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ [٤٩٥] ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم

---

(١) سقطت آية ١٢٥ في أصلنا، وقال «مسومين» بدل «منزلين».

بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة البقرة: ٣٠ ـ ٣٣].

وصفهم بكونهم عباداً مطيعين

وأخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٩]. فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدَّعون أن العقل الأول ربُّ جميع العالمين ـ العُلوي والسُّفلي/ وكذلك كل عقل حتى ينتهي إلى «الفعّال»، فيزعمون أنه ربّ لما[1] تحت فلك القمر؟ وقد قال سبحانه: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [سورة النجم: ٢٦].

/٤٩٧

كونهم لا يستكبرون عن عبادة الله

وقال تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۩ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة فصلت: ٣٨]. وقال تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة الأنبياء: ١٩ ـ ٢٠]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ۩﴾ [سورة الأعراف: ٢٠٦].

كيفية صفوف الملائكة

وفي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا تَصُفّون كما تصفّ الملائكة عند ربها»؟ قالوا: «وكيف تَصُفُّ الملائكة عند ربها»؟ قال: «يسدُّون الأوّلَ، فالأوّلَ، ويتَراصُّون في الصفّ»[2]. وهذا موافق لقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾﴾ [سورة الصافات: ١ ـ ٣]. ولقوله عنهم: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [سورة الصافات: ١٦٤ ـ ١٦٦].

---

(١) لما: في الأصل «كما».

(٢) أخرجه مسلم دون البخاري في الصلاة من حديث جابر بن سَمُرة، وهو القطعة الأخيرة منه، وأوله: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم ـ الحديث». وفيه: قال «يتمون الصفوف الأول». وهذه القطعة فقط أخرجها أيضاً أبو داود، والنسائي، وابن ماجه.

دعاؤهم للمؤمنين

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْۖ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ٧﴾ [سورة غافر: ٧].

وصف خزنة جهنم ٤٩٨/

وقال تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦﴾ [سورة التحريم: ٦]. وقال/ تعالى [٤٩٦] في صفة أهل النار: ﴿سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ ٢٦ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سَقَرُ ٢٧ لَا تُبۡقِي وَلَا تَذَرُ ٢٨ لَوَّاحَةٞ لِّلۡبَشَرِ ٢٩ عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ ٣٠ وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا وَلَا يَرۡتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡبَشَرِ ٣١﴾ [سورة المدثر: ٢٦ ـ ٣١]. وقال تعالى: ﴿فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ ١٧ سَنَدۡعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ١٨﴾ [سورة العلق: ١٧ ـ ١٨]. قال غير واحد من الصحابة والتابعين، كأبي هريرة، وعبد الله بن الحارث، وعطاء: هم الملائكة. وقال قتادة: الزَّبانية في كلام العرب، الشُّرَط. وقال مقاتل: هم خزنة جهنم. قال أهل اللغة، كابن قُتَيبة وغيره: هو مأخوذ من «الزَّبْن» وهو الدفع، كأنهم يدفعون أهلَ النار إليها. قال ابن دُرَيْد[1]: الزَّبن، الدفع، يقال «ناقة زبون» إذا زَبَنَتْ حالبَها ودفعَتْه برِجلها؛ و «تزابن القومُ» تدارَأوا؛ واشتقاق «الزَّبانية» من الزَّبْن.

تفسير الزبانية

دخولهم البيت المعمور

وأيضاً في الصحاح من غير وجه عن النبي ﷺ أنه أخبر ليلة المعراج بما رآه من الملائكة والجنة والنار، وأخبر عن البيت المعمور أنه يدخله كلَّ يوم سبعون ألف مَلَك لا يعودون آخر ما عليهم[2].

---

(١) ابن دريد: هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دُريد بن عتاهية الأزدي البصري الشافعي، إمام عصره في اللغة والأدب والشعر، صاحب «المقصورة» و «الجمهرة في اللغة» مرتباً على الحروف المعجمة، طـ. حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ في ٣ مجلدات، مع فهارس عديدة في مجلد وضعها شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورتي رحمه الله. توفي سنة ٣٢١هـ.

(٢) هو من حديث الإسراء الطويل، الذي أخرجاه في «الصحيحين» عن أنس بن مالك. ولفظ البخاري عن مالك بن صَعْصَعة في بدء الخلق: «يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم».

وما في القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء. وكذلك عند أهل التوراة والإنجيل ونبوّات سائر الأنبياء.

/ بيان كذبهم على الأنبياء، وأن النبوة ليست كما يدَّعونه

/٤٩٩

وما أخبر به الأنبياء يناقض قولَ من قال عن الأنبياء: «إن الذي رأوه من الملائكة إنما هو ما يخيل في أنفسهم، وأن الذي سمعوه إنما هو ما سمعوه في نفوسهم». فإن كان مقصوده أنهم أرادوا بما أخبروا به هذا، فهذا كذب صريح عليهم لا حيلةَ فيه. وإن كان مكذِّباً لهم، يقول «إنهم لم يروا شيئاً» أو «إنهم غَلِطوا فيما أخبروا به من ذلك»، فهذا ليس مَقامَ من يفسّر كلامهم ويبيّن مرادهم، كما يزعمه هؤلاء المتفلسفة [٤٩٧] الذين يتكلمون على النبوة بما يدعون أنه تفسير لها. والمقصود هنا بيان كذبهم على الأنبياء، وأن النبوة ليست كما يدعونه.

إبطال القول بكذب الأنبياء

وأما الكذب للأنبياء فلخطابه مقام آخر، مع أن هذا من أجهل أهل الأرض وأكفرهم. وذلك أن الأنبياء عدد كثيرون، وهم بإجماع العقلاء في غاية صفات الكمال من العقل، والعلم، والعدل، والصدق، والأخلاق الحسنة. وكل منهم لم ير الآخر ولم يستمع منه، لا سيما محمد ﷺ، فإنه لم يكن بمكة على عهده أحدٌ يعرف شيئاً من كتب الأنبياء ألبتة. وكل منهم يخبر عما رأى وسمع أخباراً يصدِّقُ بعضها بعضاً. فلو لم تثبت عصمةُ الأنبياء وصدقُهم، بل كان المخبر بمثل هذا مجهولاً، لوجب تواترُ جنسِ ما رأوه. كما أن العدد الكثير إذا أخبر كلٌّ منهم أنه رأى أسود تواتَرَ وجودُ السُّودان عند من لم يرهم. ولهذا لما أخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرع ثبت بهذا وجودُه في الجملة، ولم يكن[1] تكذيب المصروعين فيما يخبرون به مما يُعاينونه، بل عامة العقلاء يعلم أنهم رأوا الجنَّ الأحياءَ الناطقين. وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علماً ضرورياً لا يمكنهم النزاع فيه.

---

(١) يكن: هكذا في الأصل، ولعل الصواب «يمكن».

تدبير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

جميع الحركات مبدأها /٥٠٠/ حركة إرادية

وأيضاً، فالأدلة العقلية تدل على أن الملائكة بهم يدبّر الله أمرَ السماء والأرض، كما قد بُسط الكلام على هذا في غير موضعه. وبُين فيه أن الحركات ثلاثة: طبيعية، / وقَسْرية، وإرادية. لأن المتحرك إنما يتحرك بقوة فيه أو خارجة عنه؛ والثاني هو المقسور المتحرك قسراً، والأول إن لم يكن له شعور فهي الحركة الطبيعية، وإن كان له شعور فهي الإرادية. والقسرية تابعة للقاسِر، فلولا هو لم يتحرك المقسورُ. والطبيعية إنما يكون إذا خرج الجسمُ الطبيعيُّ عن محله فيطلب بطبعه العود إلى محله؛ فإذا عاد سكن، كالتراب إذا سقط على الأرض [٤٩٨] والماءِ إذا وصل إلى مقرّه، ونحو ذلك. فلم يبق هنا متحرّك ابتداءً إلا المتحرك بالحركة الإرادية. فعُلم أن جميع الحركات مبدأها حركة إرادية. ومعلوم أن الآدميين لا يحركون الهواء والسحاب وغير ذلك من الأجسام. فالمحرّك لها أحياء يحركون لها بالإرادة، وهؤلاء هم الملائكة.

أصل «الملك»

و «الملَك» معناه الرسول، وأصله «مَلْأَك» على وزن «مَفْعَل» ولكن ألقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحُذفت. وهذه المادّة معناها «الرسالة» سواء تقدمت اللام على الهمزة كما في صيغة «الملَك»، أو تقدمت الهمزة على اللام. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر[١].

ما يثبتونه من الملائكة والوحي والنبوة لا حقيقة له

وإنما المقصود أن نعرف أن ما يفسرون به الملائكة والوحي مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه مُناقِض لما جاء به. فعلم أن ما يثبتونه من النبوة لا حقيقة له؛ وأن ادّعاءهم أن علم الأنبياء إنما يحصل بالقياس المنطقي وإما باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطلِ الكلام. وذلك مما يبين فساد ما ذكروه في المنطق من حَصْرِ طُرق العلم مادّة وصورة، وهو المطلوب في هذا الموضع؛ ويبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجلَّ

---

(١) زاد في «تفسير المعوذتين». و «ملأك» مأخوذ من «المألك» و «الملأك» بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة، وهو «الرسالة». وكذلك «الألوكة» بتقديم الهمزة على اللام. قال الشاعر:

أبلــغ النعمــان عنــي مــألكــاً ... أنــه قــد طــال حبسـي وانتظـاري

وهذا بتقديم الهمزة. لكن «الملك» هو بتقديم اللام على الهمزة، وهذا أجود، إلخ.

وأعظمَ وأكبرَ مما أثبتوه؛ وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خَسِيسة، لا كثيرة ولا شريفة. وهذه مرتبة القوم، فإنهم من أخسّ الناس علماً وعملاً، وكفّارُ اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملاً من وجوه كثيرة.

/ كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة

٥٠١/

ومما يبين ذلك أن يقال: ما يحصل في قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمور معينة إما أن يكون له سبب يقتضي حصولَ ذلك العلم، أو يحصلَ بلا سبب كما يقول ذلك من أهل الكلام مَنْ ينكر الأسباب في الوجود. فإن لم يكن له سبب بطل قولهم: «إن ذلك من العقل والنفس». وإن كان له سبب أمكن أن يكون ذلك هو ملائكة تعلّمهم بذلك، أو جنٌّ تعلّم بعضَ الناس. وهم ليس لهم حجة أصلاً على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الأفلاك وصدورها [٤٩٩] عن علة مُستلزِمة لها كما يقوله ابن سينا، أو أن العلة تحرّكها تحريكَ القُدْوة للمقتدى به على قول أرسطو وأتباعه. فعلى قول أرسطو وأتباعه وعلى كل قول ليس في العقل حجة تنفي ذلك. وإذا أمكن كون ذلك من الملائكة بطل قولهم. بل نقول: يجب أن يكون ذلك من الملائكة إذا كان له سبب. فإن كونَ ذلك من النفس الفلكية قد ظهر بُطلانه، فوجب أن يكون ذلك من الملائكة. وهو المطلوب.

إثبات وجود الملائكة والجن بهذه الطريق

وقد أثبت طائفة من نظار المسلمين والفلاسفة وجودَ الملائكة والجن بهذه الطريق. وقالوا: نحن نجد أموراً تحدُث في نفوسنا بغير قَصْد منا من العلوم والإرادات، وما هو من جنس العلوم والإرادات من الخواطر ـ خواطر الشبهات والشهوات. فلا بد لتلك من فاعل يُحْدِثها في قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء، لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبب[١] كما دل على ذلك استقراءُ خلقه للموجودات، ولا يُحدث حادثاً إلا بسبب حادث. والإنسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدَّين ومن إرادة الضدَّين، فيحدُث أحدُهما في قلبه، فلا بد لذلك من سبب حادث أوجب ذلك. ولا يجوز إضافةُ

---

(١) لسبب: كذا بالأصل، ولعله «بسبب».

ذلك إلى مجرّد الحركات الفلكية، فإن نسبة الحركة الفلكية في اليوم المعيّن إلى الأشخاص نسبةً واحدةً والناس مختلفون في هذه الخواطر اختلافاً لا مزيد عليه. والشخص الواحد يختلف حاله، فتارةً يكون مؤمناً وتارةً يكون كافراً، وتارةً بَرّاً/ وتارةً فاجراً، وتارةً عالماً وتارة جاهلاً، وتارةً ناسياً وتارةً ذاكراً، بدون حدوث سبب فلكي يرجّح أحدَ هذين الحالين على الآخر. وأهل الأرض الواحدة، والبلد الواحد، والأقليم الواحد، تختلف أحوالُهم في ذلك مع أن طالع البلد لم يختلف، ومع أن المتجدّد من الأشكال الفلكية قد يكون متشابَه الأحوال وأحوالُهم مع هذا تختلف. وهذا لبسطه موضع آخر.

٥٠٢/

فإنّ ظن هؤلاء أن الحوادث التي تحت الفلك ليس سببها [٥٠٠] إلا تغيّر أشكال الفلك واتصالاتُ الكواكب من أفسد الأقوال. ولهذا كان أصحاب هذا القول من أكثر الناس جهلاً، وكذباً، وتناقضاً، وحيرة.

استطراد:

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة

ولهذا حاروا في مكة ـ شرّفها الله ـ وأي شيء هو الطالع الذي بُنيت عليه على زعمتهم حتى رُزقت هذه السعادةَ العظيمةَ وهذا البناء[1] العظيم مع طول الأزمان! مع أنه لم يقصدها أحدٌ بسوء إلا انتقم الله منه كما فعل بأصحاب الفيل، ولم يعلُ عليها عدوّ قط.

لم يكن الحجاج عدواً للكعبة

والحجَّاج بن يوسف[2] لم يكن عدوّاً لها، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من

(١) البناء: وكذلك يقرأ «البقاء» ويؤيد الأول عبارة بهامش الأصل، وهي: فائدة ـ وهذا البناء العظيم، إلخ: يناسب قوله سبحانه «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً» أو ذيل قوله «جعل الله الكعبة البيت الحرام» كما قاله المصنف رحمه الله تعالى في آخر المبحث.

(٢) الحجاج بن يوسف: هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتّب بن مالك بن كعب، الثقفي. ولاه عبد الملك بن مروان الحجاز ثلاث سنين، ثم ولاه=

الوجوه، ولا رماها بمَنْجَنِيق أصلاً. ولكن كان محاصِراً لابن الزبير[١]، وكان ابن الزبير وأصحابه في المسجد، وكانوا يرمون بالمنجنيق له ولأصحابه، لا لقصد الكعبة. ولم يهدموا الكعبةَ، ولا وقع فيها شيء من حِجارة الحَجّاج.

/٥٠٣ بناء ابن الزبير الكعبة

/ بل كان ابن الزبير قد بناها[٢] على قواعد إبراهيم، وألصقها بالأرض، وجعل لها بابين، كما أخبرته عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «لولا قومك حديثوا عهد بجاهلية لنقضتُ الكعبة وألصقتها بالأرض وجعلتُ لها بابين ـ باباً يدخل الناس منه وباباً يخرجون منه». ووَصَف لعائشة من الحِجْر ما هو من البيت قريباً من سبعة أذرع موضع انحناء الحِجْر؛ وكانت قريش قد بَنتها فقَصَّرتْ بها النفقةُ فتركوا ما تركوه من الحِجْر، ورفعوها[٣].

فلما وُلّي ابن الزبير شارو الناس في ذلك. فمنهم من رأى ذلك مصلحة، ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل، وقال: «هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي ﷺ، وعليها أسلم الناس». وهذا كان رأي ابن عباس وطائفة.

= العراق فوليها عشرين سنة. وكان جباراً عنيداً مِقْداماً على سفك الدماء بأدنى شبهة. قيل قتل مئة ألف وعشرين ألفاً. وقيل إنه كان يكثر تلاوة القرآن، ويعطي المال لأهل القرآن، ويتجنَّب المحارم. بنى مدينة «واسط» بين البصرة والكوفة، ومات بها سنة ٩٥هـ وله أربع وخمسون سنة.

(١) ابن الزبير: هو أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزي بن قُصَيّ بن كِلاب، أبو بكر وأبو خُبَيب القرشي، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وهو صحابي جليل وكان صواماً قواماً بطلاً شجاعاً. بويع له بالخلافة في جميع البلاد الإسلامية سنة ٦٤هـ ومدة خلافته تسع سنين، وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة انتهت بمقتله في مكة سنة ٧٣هـ. وكان حصار الحجاج له بمكة قريباً من سبعة أشهر حتى ظفر به في سابع عشر جمادي الأولى سنة ٧٣هـ.

(٢) أكمل ابن الزبير بناء الكعبة سنة ٦٥هـ، وكان قد هدمها أثر احتراقها في ربيع الأول سنة ٦٤هـ حين حاصره حُصَين بن نمير السَّكوني من قبل يزيد بن معاوية ورماه بالمنجنيق وهو محصور في المسجد.

(٣) حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجوه في «الصحيحين» وغيرهما من المسانيد والسنن من طرق، وسيأتي الإشارة إلى بعضها.

نزاع الفقهاء في فعل ابن الزبير

والفقهاء متنازعون في هذه المسئلة. منهم من يرى إقرارها كقول ابن عباس. وهو قول مالك وغيره. ويقال إن الرشيد[١] شاوره أن يفعل كما فعل ابن الزبير، فأشار عليه أن لا يفعل، ورأى أن هذا يُفضي إلى انتقاض حُرمة الكعبة باختلاف الملوك [٥٠١] في ذلك ـ هذا يهدمها ليبنيها كما فعل ابن الزبير، وهذا يرى أن يعيدها/ كما كانت. ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير[٢]. ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا.

٥٠٤/

إعادتها كما كانت بعد ابن الزبير

فلما قُتل ابن الزبير كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابنُ الزبير، فيخبره بأنهم وجدوا قواعد إبراهيم، وأنه أرى ذلك لأهل مكة. فكتب إليه عبد الملك أن يعيدها كما كانت إلا ما زاده من الطول فلا يغيّره. ويذكر أن ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله.

ندامة عبد الملك على نقض الكعبة

ثم إن عبد الملك حدّثه بعض الناس بحديث عائشة، فقال: «وَدِدت أني وَلَّيْتُ ابنَ الزبير من ذلك ما تَوَلَّى»[٣].

---

(١) الرشيد: هو هارون (الرشيد) ابن محمد (المهدي) ابن المنصور، العباسي، أبو جعفر، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق، وأشهرهم، توفي سنة ١٩٣هـ. قال في «فتح الباري»: حكى ابن عبد البر، وتبعه عياض وغيره، عن الرشيد، أو المهدي، أو المنصور، أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير فناشده مالك، إلخ.

(٢) كل ما ذكره المصنف ههنا من بناء ابن الزبير الكعبة على ما كان رسول الله ﷺ يريد أن يبنيها عليه من الشكل، ثم نقض الحجاج بن يوسف إياها وإعادتِها إلى ما كانت عليه بأمر عبد الملك بن مروان، هو مضمونُ الحديث السادس الطويل من باب «نقض الكعبة وبنائها» من كتاب الحج، من «صحيح مسلم»، من رواية التابعي الكبير أبي محمد عطاء بن أبي رباح المتوفى سنة ١١٤ هـ. وورد ذكر ذلك في الحديث الثاني عن عائشة من باب «فضل مكة وبنيانها» في الحج، من «صحيح البخاري»، وقد شرح الحافظ ابن حجر هذه القصة مبسوطاً وجَمَعَ كل ما ورد فيها من الروايات حيث تضمن قسماً صالحاً من تاريخ بناء الكعبة في «الفتح»، ج ٣، ص ٣٥١ ـ ٣٥٨، ط. الأميرية، فليراجع هنالك.

(٣) هذا مضمون الحديث السابع والثامن والتاسع من نفس الباب الآنف الذكر من «صحيح مسلم»، من رواية الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة، وهو المراد بـ «بعض الناس» الذي حدَّث عبدَ الملك بحديث عائشة.

فعل القرامطة

والمقصود أنه ـ ولله الحمد ـ لم يُرِدْها أحد من المسلمين بسوء، لا الحجاج ولا غيره. ولكنَّ قَرَامِطة البحرين بعد ذلك بمدة أخذوا الحَجَر الأسود وبقي عندهم مدة[1]، فانتقم الله منهم وجَرَتْ فيهم المَثُلات.

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة

فصار هؤلاء الفلكيون حائرين في أمرها لما جعل الله لها من العز والمهابة والتعظيم مع المحبة، ومع كون الناس من مشارق الأرض ومغاربها يأتونها بمحبة ورغبة وذُلّ مع المَشَاقّ العظيمة التي تزيد على مشقة عامة الأسفار من الجوع والعطش والخوف والتعب، وأنه ليس بمكة بساتينُ ولا أنهارٌ ولا غير ذلك مما تطلبه النفوس. حتى ألجأ بعضَهم الحيرةُ إلى أن زعم أن تحتها مَغَارَةٌ فيها طَلَاسِمُ مُوجَّهة إلى جميع الجهات، / وأنها تُبخَّرُ في شهر رجب أو غيره لتَصْرِفَ وجوهَ الناس إليها، ونحو هذه الأقوال المكذوبة التي يعلم كل مَنْ له علم بمكة أنها كذبٌ مختَلَق، وأنه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة، ولا مغارةَ تحتها.

/٥٠٥

التبخير والتدخين

ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادةً وقُرباناً، كما كان يفعل ذلك مَنْ قبلهم، بل هو عندهم من جنس الطِّيب فتُقْصَد رائحتُه. ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقرّبون القَرَابين [٥٠٢] فتنزل النار تأكله، وقد يدّخنون بدُخن. وأما المشركون من عبّاد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات.

جعل الكعبة قياما للناس

بل وجود مكة مما يدل على القادر المختار، وأنه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه، كما قال تعالى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾ ﴾ [سورة المائدة: ٩٧]. وقد قال ابن عباس: لو ترك الناس الحجَّ سنةً واحدةً لما نوظروا[2]. ولهذا

---

(١) تقدم ذكر قرامطة البحرين في ص ٣٢٥، س ١ وما بعده. وذكرنا في تعليقنا هنالك أنهم أخذوا الحجر سنة ٣١٧هـ وأنه بقي عندهم نيفاً وعشرين سنة.

(٢) قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾ من سورة البقرة بغير إسناد، ولفظه «لو لم يحج الناس هذا البيت لأطبق الله السماء على الأرض».

كان حج البيت كل عام فرضاً على الكفاية، كما ذكر ذلك الفقهاء من أصحاب الشافعي كالقاضي أبي بكر وغيره[(١)].

عود إلى أصل الموضوع:

الدليل على وجود الملائكة والجن

والمقصود هنا أنه إذا عُلم ما يحدث في النفوس ليس سببه مجرد حركة الفلك مع أنه لا بد له من سبب دلّ ذلك على وجود الملائكة والجن. وهذا قول سلف الأمة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين. فإنهم يقولون: إن الشياطين توسوس في نفوس بني آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى، وإن الملائكة بالعكس إنما تقذف في القلوب الصدق والعدل. قال ابن مسعود: «إن للملك لَمَّةً وللشيطان لَمَّةً، فلمة الملك إيعاد/ بالخير وتصديق بالحق، ولمة الشيطان إيعاد بالشر وتكذيب بالحق»[(٢)]. وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «ما منكم من أحد إلا وقد وُكِّلَ به قرينُه من الملائكة ومن الجن». قالوا: «وإياك، يا رسول الله»؟ قال: «وإيّاي، إلا أن الله أعانني عليه فأَسْلَمُ» ـ وفي لفظ «فلا يأمُرُني إلا بخير»[(٣)].

وسوسة الشياطين ٥٠٦/

وقد قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۝٤ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلْجِنَّةِ

---

(١) قال الإمام النووي في «المجموع»: قال أصحابنا «من فروض الكفاية أن تُحَجَّ الكعبةُ في كل سنة فلا يُعَطَّل. وليس لعدد المحصِّلين لهذا الغرض قدرٌ متعين، بل الغرض وجودُ حجها كل سنة من بعض المكلَّفين».

(٢) رواه مسعر عن عطاء بن السائب عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً. ورواه الترمذي، والنسائي، وابن حبان، وابن أبي حاتم، عن ابن مسعود مرفوعاً. ولفظ الترمذي «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان ـ إلخ». وفي آخره «فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان»، ثم قرأ: الشيطان يعدكم الفقرَ ـ الآية.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، عن عبد الله بن مسعود من طريقين، في باب تحريش الشيطان وبعثه سَرَاياه لفتنة الناس وأن مع كلا إنسان قريناً. وفيه «قرينه من الجن وقرينه من الملائكة». وقوله «فأسلم» برفع الميم وفتحها. فمن رفع قال معناه «أسلم أنا مِن شرّه وفتنته»، ومن فتح قال «إن القرين أسلم من الإسلام، وصار مؤمناً لا يأمرني إلا بخير» ـ النووي.

وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾ ﴾ [سورة الناس: ١ ـ ٦]. والقول الصحيح الذي عليه أكثر السلف أن المعنى: من شرّ الموسوس من الجنة ومن الناس ـ من شياطين الإنس والجن[١].

شياطين الإنس

وقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [سورة الأنعام: ١١٢]. [٥٠٣] وقال النبي ﷺ لأبي ذرّ: «يا أبا ذر! تعوَّذْ بالله من شياطين الإنس والجن». قال: «يا رسول الله أَوَ للإنس شياطينُ»؟ قال: «نعم، شرٌّ من شياطين الجن»[٢]. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [سورة البقرة: ١٤]. وهم شياطينهم من الإنس كما قال ذلك عامةُ السلف وكما يدل/ عليه سياق القرآن، فإن شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون إلى أن يَخْلُوا بهم، ولا هم يقولون لهم: «إنا معكم، إنما نحن مستهزؤون». ٥٠٧/

كون الصواب من إلهام المَلَك والخطأ من إلقاء الشيطان

وقد تنازع الناس في العلم الحاصل في القلب عقيبَ النظر والاستدلال على أقوال. فهؤلاء المتفلسفة يقولون: إن ذلك من فيض العقل الفعّال عند استعداد النفس. والمعتزلة يقولون: هو حاصل على سبيل التولّد. والأشعري وغيره يقولون: هو حاصل بفعل الله تعالى، كما تحصلُ سائر الحوادث عندهم ـ لا يجعلون لشيء من الحوادث سبباً ولا حكمة.

حصول التثبيت والتأييد بواسطة الملائكة

والذي عليه السلف والأئمة أن الله جعل للحوادث أسباباً وحكماً، وهذه الحوادث قد تحدث بأسباب من الملائكة أو من الجن. وأن ما يحصل في القلب من العلم والقوة

---

(١) قد شرح المصنف هذا المعنى مبسوطاً، وشرح كل ما ذكر ههنا في «تفسير المعوذتين»، وهي الرسالة العاشرة من الجزء الثاني من «مجموعة الرسائل الكبرى» طـ. مصر سنة ١٣٢٣هـ، ص ١٨٠ ـ ٢٠٢.

(٢) ذكر الحافظ ابن كثير هذا الحديث تحت آية الأنعام من تفسيره من خمس طرق لعبد الرزاق، وابن جرير، والإمام أحمد، وابن أبي حاتم، بعضها منقطعة وأخرى متصلة. فلتراجع.

ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة، كما قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [سورة الأنفال: ١٢]. وقال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢]. وكما قال النبي ﷺ: «من سأل القضاء واستعان عليه وُكّل إليه، ومن لم يسأل القضاءَ ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملَكاً يُسدّده»[1]. والتسديد هو إلقاء القول السَّدَاد في قلبه. وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [سورة القصص: ٧]. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا﴾ [سورة المائدة: ١١١]. وهؤلاء لم يكونوا أنبياء. بل ذلك إلهام، وقد يكون بتوسط الملَك، [٥٠٤] كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ/ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة الشورى: ٥١].

/٥٠٨ كون الرأي من إلقاء الشيطان

والآراء والخطأ في الرأى من إلقاء الشيطان، ولو كان صاحبُها مجتهداً معذوراً، كما قال غير واحد من الصحابة، كأبي بكر، وابن مسعود، في بعض المسائل: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، واللهُ ورسولُه بريء منه».

تجاوز الله عن حديث النفس بالشر

وما يكون من الشيطان إذا لم يَقْدِر الإنسان على دفعه لا يأثم به، كما يراه النائم من أضغاث الشيطان وكاحتلامه في المنام، فإنه وإن كان من الشيطان فقد رُفع القلم عن النائم حتى يستيقظ.

وكذلك ما يحدّث به الإنسانُ نفسه من الشر قد تجاوز الله له عنه حتى يتكلّم به أو يعملَ به وإن كان من الشيطان. ففي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تجاوز

---

(١) أخرجه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، وابن المنذر، والحاكم، في الأحكام من حديث أنس بن مالك. وهذا اللفظ أشبه بلفظ أبي داود. وأخرج البخاري معناه من حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ «لا تسأل الإمارة، فإن أُعطِيتها عن مسألة وُكِلت إليها، وإن أُعطيتها عن غير مسألة أُعِنْتَ عليها» وبعده قطعة في اليمين.

لأمتي عما حَدَّثَتْ به أنفُسَها ما لم تتكلم به»[١]. وفي «الصحيحين» من غير وجه عن أبي هُرَيْرة وابن عباس[٢] أن النبي ﷺ ذكر أنه «إذا همَّ العبد بحسنة كُتِبَتْ له حسنةٌ، فإن عملها كتبت له عشر حسنات[٣]. وإذا همَّ بسيّئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيّئة[٤]. وإن تركها فاكتبوها له حسنة فإنه إنما تركها من جَرَّائي»[٥].

٥٠٩/ وفي الصحيح أن الصحابة سألوا النبي ﷺ عن الوسوسة التي يكرهها/ المؤمن، وهي ما يُلقى في قلبه من خواطر الكفر. فقالوا: «يا رسول الله! إن أحدنا لَيَجدُ في نفسه ما لأن يُحْرَق حتى يصير حُمَمَةً أو يَخِرّ من السماء إلى الأرض أحبُّ إليه من أن يتكلم به». قال: «ذلك صريحُ الإيمان». وفي حديث آخر: «الحمد لله الذي ردَّ كيدَه إلى الوسوسة»[٦].

الوسوسة المكروهة

وفي «الصحيحين» عن النبي ﷺ قال: «إذا أَذَّن المؤذّن أدبر الشيطان وله ضُرَاطٌ حتى لا يَسمع التأذين. فإذا قُضِي التأذينُ أقبل. فإذا أقيمت الصلاة أدبر. فإذا قضيت

وسوسة الشيطان في الصلاة

---

(١) أخرجاه عن أبي هريرة، وفيه «ما لم تعمل أو تتكلم به». ورواه أيضاً أحمد، وأهل السنن.

(٢) رواه عن النبي ﷺ ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه البخاري ومسلم. وهو من الأحاديث القدسية، أوله «إن الله كتب الحسنات والسيئات، إلخ». شرحه الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم». وخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في التوحيد، وخرجه مسلم عنه في الإيمان من أربعة أوجه. وهذا اللفظ مركب من ثلاث روايات عند مسلم.

(٣) هذا قطعة من رواية العلاء عن أبيه عن أبي هريرة مع اختلاف يسير.

(٤) هذه القطعة من أول رواية الأعرج عن أبي هريرة بلفظ «إذا هم عبدي بسيئةٍ، إلخ».

(٥) هذا آخر قطعة من رواية مَعْمَر عن هَمَّام عن أبي هريرة مع زيادة كلمة «فإنه». ومعنى «من جَرّائي» أو «من جراي»: «من أجلي». وجاء في الحديث «إن امرأة دخلت النار من جرا هِرَّة» أي من أجلها.

(٦) أخرجه مسلم في الإيمان وأبو داود في الأدب عن أبي هريرة، ولفظ مسلم: قال، جاء ناس من أصحاب النبي ﷺ فسألوه «إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظَمُ أحدُنا أن يتكلَّم به». قال: «وقد وجدتموه»؟ قالوا: «نعم». قال: «ذاك صريح الإيمان». وأخرجه أبو داود عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال «يا رسول الله! إن أحدنا يجد في نفسه يعرض بالشيء لأن يكون حُمَمَةً أحب إليه من أن يتكلم به». فقال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر! الحمد لله الذي رَدَّ كيده إلى الوسوسة». وأخرجه أيضاً أحمد، والنسائي.

أقبل حتى يَخْطِرَ بين[1] المرء وقلبه، [٥٠٥] فيقول: «اذكر كذا [اذكر كذا]» لِمَا لم يكن يذكُرُ، حتى يظلَّ الرجلُ إن يدري كم صلى. فإذا وَجَد ذلك أحدُكم فليسجد سجدتين. فقد أخبر أن الشيطان يوسوس في الصلاة، ولم يأمر بإعادة الصلاة.

فالاعتقادات والإرادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الإنس والجن. والاعتقادات الصحيحة والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحي الإنس. فإن سماع الكلم قد يؤثر في قلب المستمع. فالمتكلم فاعل، فإن كان السامع قابلاً انتقش كلامُه في قلبه، وإن لم يكن قابلاً لم ينتقش فيه.

إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء

وما يذكره طوائفُ من الباطنية ـ باطنية الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما ـ وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أن أهل الرياضة وتصفية القلب وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون/ حقائقَ ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله، والملائكة، والكتاب، والنبيين، واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسط خبر الأنبياء هو بناءٌ على هذا الأصل الفاسد. وهو أنهم إذا صَفَّوا نفوسَهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة «العقل الفعال» أو غيره[2].

٥١٠/

كلام في الغزالي قادح فيه

كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء

وأبو حامد يكثر ذكر هذا. وهو مما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالاً غليظة بهذا السبب الذي أسقط فيه توسُّطَ الأنبياء في الأمور الخبرية، وجعل ما جاء به الرسول وما لا يتأوّل؛ لكن إذا ارتاض الإنسانُ انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أقرّه وما لم يوافقه تأوّله. ولهذا قالوا: كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء. وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة.

---

(١) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة من غير وجه في غير موضع. وفي الأصل «من» بدل «بين» كما في «الصحيحين».

(٢) على هامش الأصل هنا: إلى هنا انتهى قلم العلامة محمد بن إسماعيل الدحيمي رحمه الله.

تأثر الغزالي من كتاب «الشفا»

ولهذا كانوا يقولون: أبو حامد أمرضه «الشِّفاءُ»(١). وأنشد فيه ابن العربي(٢) الأبياتِ المعروفة عنه حيث قال:

بَــرِئنــا إلــى الله مــن معشــرٍ بهـم مَـرَضٌ مـن كتـاب «الشّفـا»

/ [٥٠٦]وكم قلتُ: «يا قوم! أنتم عَلَى شَفـا جُـرُفٍ مـن كتـاب «الشّفـا» /٥١١

فلمـا اسْتَهـانُـوا بتنبيهنـا رجعنـا إلـى الله حتـى كَفـى

فمـاتـوا علـى ديـن رِسْطـالِـسٍ وِعشنـا علـى مِلَّـة المُصطَفَـى(٣)

إنكار العلماء على الغزالي

وكلامه في «مشكاة الأنوار» وفي «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء. ولهذا يذكر أن «صاحبَ الرياضة قد يَسْمَعُ كلامَ الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام»، وأمثال هذه الأقاويل التي أنكرها علماءُ المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب والسنة من الطوائف كلها ـ من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل، والصوفيةِ المحققِّين المتَّبعين للرسول، وأهل الحديث، ونُظَّارِ أهل السنة.

---

(١) «الشفاء»: هو كتاب مشهور لابن سينا في الفلسفة، تقدم ذكره مراراً كما في ص ٨٥، س ٤.

(٢) ابن العربي: في الأصل ما شكله هكذا «بن القــرى» كأنه «ابن القسري» أو نحوه. ولم نعثر على اسم يشبهه لشاعر عائشٍ بين عصر الغزالي والمصنف. ونرجّح كونَه «ابن العربي» الإمام القاضي أبو بكر بن عبد الله المَعَافِري المتوفى سنة ٥٤٣ هـ تلميذ الغزالي لكونه أديباً شاعراً عدا فضائله الأخرى كما أورد من شعره في «نفح الطيب». ثانياً، قد تقدم في ص ٥٢٧ قوله «شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»، ومعناه يوافق معنى هذه الأبيات. ثالثاً، يدل المصراع الأخير على كون قائله متمسّكاً بالسنة وقد قيل: إن ابن العربي التزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى أوذي في ذلك، وله كتاب «الرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد». قاله ابن بَشْكُوال والمَقَّري. أما المد بين العين والراء في الكتابة فلقصد إملاء الفراغ المتبقي في آخر السطر حيث وقع، وليس هو بالسين كما يوهم. وأما كتابة «بي» بما يشبه الباء المفردة فمن عادة الكاتب في نظائره. لم يبق إلا إشكال جعل العين فاء، فلا يبعد أنه من تصحيف الكاتب.

(٣) قال محمد شرف الدين يالتقيا، مصحّح «كشف الظنون» ط. استنبول ١٣٦٢ هـ، تحت مادة «الشفا» لابن سينا، ج٢، عاود ١٠٥٥: كتبَ الشيخُ أبو سعيد أبو الخير معرّضاً لابن سينا:

قطعنا الأخوّةَ عن معشرٍ بهم مَرَضٌ من كتاب «الشفا»

فمـاتـوا على دين رِسْطـاليسٍ وعِشْنـا على سُنَّـة المصطفىٰ

انتصار المصنف للغزالي في الحق

وقد أنكر عليه طائفةٌ من أهل الكلام والرأى كثيراً مما قاله من الحق، وزعموا أن طريقة الرياضةِ وتصفيةِ القلب لا تؤثر في حصول العلم. وأخطأوا أيضاً في هذا النفي، بل الحق أن التقوى وتصفيةَ القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم.

لا يمكن أحدا معرفة الغيب بنفسه

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل، ولا يمكن أن أحداً بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسولُ من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول، ولا يستغني أحدٌ في معرفة الغيب عما جاء به الرسولُ. وكلام الرسول مبيِّن للحق بنفسه، ليس كشفُ أحد ولا قياسُه عِياراً عليه. فما وافق كشف الإنسان وقياسه وافقه، وما لم يكن كذلك خالفه. بل ما يسمى «كشفاً» و «قياساً» هو مخالف للرسول. فهذا قياس فاسد وخيال فاسد، وهو الذي يقال فيه «نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي».

والإنسان قد يصفّي نفسَه ويُلقي الشيطان في نفسه أشياء، فإن لم يعتصم بالذكر المنزَّل وإلا اقترن به الشيطانُ، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الزخرف: ٣٦]. وقوله: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ[٥٠٧] فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [سورة طه: ١٢٣].

الفرق بين طُرُق متكلمي الإسلام وطُرُق المناطقة الفلاسفة

فإن قيل: ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجَد نحوٌ منه في كلام متكلِّمي/ المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة، قيل: الجواب من وجهين. /٥١٢

ليس كل ما يقوله المتكلمون حقا

أحدهما: أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً. بل كل ما جاء به الرسول فهو حق، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل. وقد عُرف ذمُّ السلف والأئمة لأهل الكلام المحدَث المشتملِ على الباطلِ المخالفِ للكتاب والسنة. وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع. ومرّ أن الكلام المذموم الذي ذّمه السلفُ الطيبُ ـ أتباعُ الصحابة والتابعين لهم بإحسان ـ هو الكلام الباطل، وهو المخالف لما جاء به الرسول.

قاعدة كلية لمعرفة الباطل في الدين

وهذان وصفان ملازمان: فكل ما خالف ما جاء به الرسول فهو باطل، وكل كلام في الدين باطل فهو مخالف لما جاء به الرسول. وبطلان ذلك قد يُعلم بالأدلة العقلية مع دلالة الشرع على بطلانه. ودلالة الشرع تكون تارة بالإخبار عن الحق والباطل، وتارةً بالإرشاد والهداية إلى الأدلة التي بها يُعرف الحق، ويَنْظُر العاقل في تلك الأدلة التي أرشد الرسول إليها ودَلَّ عليها.

بيان ما خالف فيه المتكلمون الفلاسفة

الثاني أن يقال: متكلموا الإسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة. فإنه ليس فيهم أحد يَحْصُر طرقَ العلم حصراً يَدْخُل فيه الأنبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الأنبياء داخلاً في طريقهم، فجعلوا النبوة من جنس ما يكون لبعض الناس إذا كان فيه ذكاء وزهد. بل المتكلمون متفقون على أن النبي يُعْلمه الله بما لا يُعْلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته. فإنهم متفقون على أن الله يفعل بمشيئته وقدرته، وأنه يرسل مَلَكاً إلى النبي، وهو يعلم الملك، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي. ليس فيهم من يقول إن الله لا يعلم الجزئيات، ولا أن الله ليس بقادر مختار، ولا أن الأفلاك قديمة أزلية، ولا من ينكر مَعَاد الأبدان، ولا من يقول إن ملائكة الله مجرّدُ ما يُتَخَيَّل في النفوس كما يُتَخَيَّل للنائم، ولا كلام الله [٥٠٨] مجرّدُ ما يتخيل في النفوس من الأصوات، ولا من يقول إن ما يَعْلَمه الأنبياءُ من الغيب إنما يَفِيض على نفوسهم من النفس الفلكية،/ ولا يجعل أحدهم «اللوح المحفوظ» هو النفس الفلكية. /٥١٣

ولا يقول أحد منهم إن شيئاً[١] غيرَ الله أبدع ما سواه كما يقوله هؤلاء: إن «العقل الأول» أبدع كل ما سواه من الممكنات، ويسمّيه من ينتسب إلى الإسلام منهم «القلم»[٢]. ويظنون أن الحديث المروي «أن أول ما خلق الله العقل قال له: «أَقْبِل» فأقبل، ثم قال له: «أَدْبِر» فأدبر، هو هذا العقل. والحديث لفظه حجة عليهم، لا لهم. ومع هذا فلو كان حجة لهم لم يَجُز التمسكُ به لأنه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارقطني، وابن حِبّان، وأبو الفَرَج ابن الجوزي،

---

(١) شيئاً: في الأصل «شيء».

(٢) القلم: في الأصل «العلم».

وغيرهم[١].

بطلان جعلهم النبوّة جزءاً من الفلسفة

والمتكلمون إذا حصروا طرق العلم حصروا طرق مثلهم وأمثالهم، فيذكرون الحسيات والعقليات الضرورية والنظرية سواء كان ذلك الحصر مطابقاً أو ليس بمطابق. لم يقصدوا أن يذكروا الطريق التي بها يَعلم النبيُّ ما يُوحَى إليه، بل هذه الطريق خارجة عما يَقْدِرون عليه هم وأمثالهم من الطرق، وليست من جنسها عندهم، بخلاف المتفلسفة. فإن النبي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهاد لكنه قد يكون أفضلَ، والنبوة عندهم جزء من الفلسفة. وهذا هو الضلال العظيم. فإن الفلسفة كلَّها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك، فضلاً عن درجة المؤمنين ـ أهل القرآن كالصحابة والتابعين، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء، فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولي العَزْم منهم، بل عامةُ أذكياء الناس وأزهدِ الناس أن يكون مُشْبِهاً للتابعين بإحسان [٥٠٩] للسابقين الأوَّلين.

درجة السابقين /٥١٤ الأولين

فأما درجة السابقين الأوّلين كأبي بكر وعمر فتلك لا يَبْلُغُها أحد. وقد ثبت في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «قد كان في الأمم قبلكم مُحَدّثون، فإن/ يكن في أمتي فعُمَر»[٢]. وفي حديث آخر: «إن الله ضَرَب الحق على لسان عمر وقلبه»[٣].

---

(١) تقدم بيان المصنف لهذا الحديث الموضوع بالبسط في ص ٢٣٩، ٢٤٠ وكذلك في ص ٣٢٠، ٣٢١.

(٢) أخرجه البخاري في فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، ولفظه «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدَّثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذي، والنسائي. و «المحدَّث» ـ بفتح الدال المشددة ـ هو المُلْهَم، وهو من ألقى في رُوْعه شيء من قِبَل الملأ الأعلى فيكون كالذي حَدَّثه غيرُه به؛ وقيل: من يجرى الصوابُ على لسانه من غير قَصْد؛ وقيل: مكلَّم، أي تُكَلِّمه الملائكةُ بغير نبوة. قاله الحافظ في الفتح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلق بمرتبة التحديث العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في «مدارج السالكين»، ج ١، ص ٢٢.

(٣) أخرجه الترمذي وأحمد من حديث ابن عمر، وفيه «جعل» بدل «ضرب». قال الحافظ: وأخرجه=

وقال عَليّ: «كنا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر»[١]. وفي «الترمذي» وغيره: «لو لم أُبعث فيكم لبُعث فيكم عمر، ولو كان بعدي نبي يُنْتَظَرُ لكان عمر»[٢].

الموازنة بين الصديق والمحدَّث

ومع هذا فالصديق أكملُ منه. فإن الصدّيق كمل في تصديقه للنبي، فلا يَتَلقَّى إلا عن النبي، والنبيُّ معصوم. والمحدَّث ـ كعمر ـ يأخذ أحياناً عن قلبه ما يُلْهَمَه ويُحَدّث به، لكن قلبه ليس معصوماً. فعليه أن يَعْرِض ما أُلقى عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قَبِله، وإن خالفه ردّه. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه، فإذا بُيّنت له الحجةُ من الكتاب والسنة رَجَع إليها وتَرَك ما رآه. والصدّيق[٣] إنما يَتَلقَّى عن الرسول، لا عن قلبه. فهو أكملُ من المحدَّث. وليس بعد أبي بكرٍ صدّيقٌ أفضل منه، ولا بعد عمرَ محدَّثٌ أفضل منه.

كون مِعْيار الولايات عند العارفين هو لزومُ الكتاب والسنة

العارفون يأمرون بلزوم الكتاب والسنة

ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرون أهل / القلوب ـ أربابَ الزهد، والعبادة، والمعرفة، والمكاشفة ـ بلزوم الكتاب والسنة. قال الجنَيْد بن محمد: «عِلْمنا هذا مقيَّد بالكتاب والسنة. فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يَصْلُح له أن يتكلَّم بعلمنا». وقال الشيخ أبو سليمان الداراني: «إنه لَتَمُرُّ بقلبي النكتة من نُكَت القوم فلا أقبلها إلا بشاهِدَين ـ الكتابِ والسنةِ». وقال أيضاً «ليس

/٥١٥

= أيضاً أحمد من حديث أبي هريرة، والطبراني من حديث بلال. وأخرجه في «الأوسط» من حديث معاوية.

(١) رواه الطبراني في «الأوسط»، وإسناده حسن. قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد». وذكره أبو الفرج ابن الجوزي في «سيرة عمر بن الخطاب» طـ. مصر سنة ١٩٣١م، ص ٢١٢، من غير وجه، عن الشعبي، وزِرّ بن حبيش، وعمرو بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلهم عن علي رضي الله عنه.

(٢) القطعة الثانية فقط أخرجها أحمد، والترمذي في المناقب، من حديث عقبة بن عامر، ولفظهما «لو كان (من) بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والحاكم. وأخرجه الطبراني في «الأوسط» من حديث أبي سعيد.

(٣) الصديق: في الأصل «التصديق».

لمن أُلهِم شيئاً من الخير أن يفعله حتى يسمعَ فيه بأثر». وقال أبو عثمان النّيسابوري[(١)]: «من أمّر السُنَّةَ على نفسه قولاً [٥١٠] وفعلا نطق بالحكمة، ومن أمّر الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فإن الله يقول: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ﴾ [سورة النور: ٥٤]». وقال آخَر: «من لم يتَّهم خَوَاطره في كل حال فلا تَعُدَّه في ديوان الرجال».

قصة البسطامي مع صاحبه

وقيل لأبي يزيد البِسْطامي: «قد قَدِمَ شيخٌ من أصحابك». فذهب ليزوره، فرآه قد بَصَق في القبلة، فقال: «ارجعوا بنا! هذا رجل لم يأتمنْه الله على أَدَبٍ من آداب الشريعة فكيف يأتمنُه على سِرِّه»؟ وهذا الذي فعله أبو يزيد يُسْتَدَلُّ عليه بما في السنن «سنن أبي داود» وغيره ـ أن رجلاً كان إماماً[(٢)] في مسجد من مساجد الأنصار ـ فإن كل قبيلة كان لها مسجدٌ ـ فجاء النبي ﷺ فرأى بُصاقاً في القبلة، فقال: «من فعل هذا»؟ فذكرا الإمام، فنهاهم أن يُصَلُّوا خلفه. فلما جاء ليؤمَّهم منعوه وقالوا: «إن رسول الله ﷺ نهانا أن نصلي خلفك». فجاء إليه، فذكر ذلك له. فقال: «صَدَقُوا. إنك آذيتَ الله ورسولَه»[(٣)].

حديث البصاق في القبـلة

العمدة هو اتباع الرسول ﷺ

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء[(٤)]: «لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي / على الماء فلا تغترّوا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي». ومثل هذا كثير في كلام المشايخ والعارفين وأئمة الهدى: وأفضلُ أولياء الله عندهم أكملُهم متابعةً للأنبياء ولهذا كان الصدّيق أفضلَ الأولياء بعد النبيين. فما طلَعَتْ شَمْسٌ ولا غَرَبت على أحد بعدَ النبيين والمرسلين أفضلَ من أبي بكر لكمال متابعته. وهم كلهم متفقون على أنه لا

٥١٦/

---

(١) أبو عثمان النيسابوري: هو الزاهد الكبير أبو عثمان الحِيْري، سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور، شيخ نيسابور وواعظها وكبير الصوفية بها. قيل إنه كان مستجاب الدعوة. قال أبو عمرو بن نُجَيد: في الدنيا ثلاثة لا رابع لهم، أبو عثمان بنيسابور، والجنيد ببغداد، وأبو عبد الله بن الجَلَّاء بالشام. توفي سنة ٢٩٨هـ ـ عن «تاريخ بغداد» و «الشذرات».

(٢) إماماً: في الأصل «إمام» بالرفع.

(٣) أخرجه أبو داود وابن حبان في الصلاة من حديث السائب بن خلاد من غير هذا الوجه. وله أصل في «الصحيحين».

(٤) منهم الشيخ أبو يزيد البسطامي، فقد ذكر عنه ابن خلكان في ترجمته على نحو هذا القول. وقد أكثر الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى من أقوال وأحوال الصوفية في هذا الباب في «مدارج السالكين» ج ٣، ص ٧٤ ـ ٧٦.

طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الواسطة الذي بينهم وبين الله. وهو الرسول ﷺ.

معيار الولاية عند المتصوفة

ولكن دخل في طريقهم أقوامٌ ببدع وفسوق وإلحاد. وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتقين، وهم صالحوا عباده. مثل من يظنّ أن لبعض الأولياء طريقاً إلى الله بدون اتباع الرسول، أو يظنُّ أن من الأولياء من يكون مثل النبي، أو أفضل منه، أو أنه يكون من هو خاتم الأولياء أفضلَ من السابقين الأولين، أو أعلم بالله من خاتم الأنبياء. وأمثال هذه المقالات التي تقوّلها [٥١١] مَنْ دخل فيهم من الملاحدة الضالين. ومن هذا الوجه صار قوم متصوفون[١] يتفلسفون.

كلام ابن سينا على مقامات العارفين

وتكلم ابن سينا في «إشاراته» على «مقامات العارفين»[٢]. وقال الرازي في شرحه: «هذا الباب أجلُّ ما في الكتاب، فإنه رَتَّب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قبله ولا يلحقه مَنْ بعده». وهذا الذي قاله الرازي قاله بحسب معرفته، فإنه لم يكن عارفاً بطريق الصوفية العارفين المتّبعين للكتاب والسنة. ولعله قد رأى مِنْ صوفية وقته وفيه من الجهالات والضلالات ما رأى أن هذا الكلام أحسنُ ما يرتَّب عليه طريقهم. وقد ذكر في «مقامات العارفين» أمر النبوة التي يثبتونها.

الفَـنَاء المذموم والفَـنَاء المحمود[٣]

كون الفناء عن شهود السّوى نقصاً لا غاية

وآخر ما انتهى إليه العارفون في تسليكه هو «الفَـنَاء عما سِوى الحق» الذي أثبته والبقاء/ به. وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويفعل ما أمر الله به وينتهي عما نهى الله عنه، فيسلك سلوكَ أتْباع الرسل، لكانت هذه الغاية سلوكاً ناقصاً عند أئمة العارفين. فإن «الفناء» الذي أثبته إنما هو «الفناء عن شهود السِّوَى»،

/٥١٧

---

(١) متصوفون: كذا بالأصل، ولعله «يتصوفون».

(٢) هو النمط التاسع من قسم الإلهيات من «الإشارات» لابن سينا.

(٣) قد شرح العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى مقام الفناء بكل بسط، مع ذكر أقسامه ومراتبه وممدوحه ومذمومه ومتوسطه، في موضعين من كتابه الكبير «مدارج السالكين»، وهما ج ١، ص ٧٩ ـ ٩١، وج ٣، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٦.

وكذلك من اتبعه مثل ابن الطُّفَيل المغربي[(١)] صاحب رسالة «حيّ بن يَقْظان»، وأمثاله. وهذا «فناء عن ذكر السِّوى وشهودِه وخُطُورِه بالقلب». وهذا حال ناقص يعرض لبعض السالكين، ليس هو الغاية، ولا شرطاً في الغاية.

كون الفناء عن عبادة السوى هي الغاية

بل الغاية «الفناء عن عبادة السِّوَى». وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلَينِ صلى الله عليهما وسلم تسليماً. فإنه قد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ من غير وجه أنه قال: «إن الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيمَ خليلاً»[(٢)].

حقيقة الفناء المحمود

وحقيقة هذا «الفناء» هو تحقيق الحنيفية، وهو إخلاص الدين لله. وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحبّ فيما سواه والبغض فيه. فلا يكون لمخلوق من المخلوقين [٥١٢] ـ لا لنفسه ولا لغير نفسه ـ على قلبه شِرْكةٌ مع الله تعالى. ولهذا أُمِر إبراهيم الخليل بذبح ابنه، فإنه كان قد سأل الله أن يَهَبه إياه، ولم يكن له ابنٌ غيره.

الذبيح هو إسماعيل عليه السلام

فإن الذبيح هو إسماعيل على أصح القولين للعلماء وقول أكثرهم، كما دل عليه الكتاب والسنة. فقال الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٠٠﴾ [سورة الصافات: ١٠٠]. قال

---

(١) ابن الطفيل: هو أبو بكر، بالأفرنجي محرفا (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيسي، أو الأندلسي، الفيلسوف الطبيب المغربي. وكانت بينه وبين ابن رشد مباحث ومراجعات. توفي بمراكش سنة ٥٨١ هـ. وتصنيفه رسالة «حي بن يقظان» قصة فلسفية تعرف أيضاً باسم «أسرار الحكمة الإشراقية» استخلصها من ألفاظ الرئيس ابن سينا، وحقيقتها هي فلسفة الأفلاطونية الجديدة في صورتها الإسلامية، نشرها بوكوك (Pococke) سنة ١٦٧١ م، ثم طبع في أكسفورد سنة ١٧٠٠ م، وبمصر سنة ١٢٩٩ هـ ـ عن «دائرة المعارف الإسلامية» و «معجم المطبوعات».

(٢) أخرجه مسلم في الصلاة من ضمن حديث جندب بن عبد الله، ولفظه: «إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله تعالى قد اتخذني خليلا، إلخ»، وفيه «لا تتخذوا القبور مساجد». وذكره ابن كثير في قوله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ وقال إنه جاء من طريق جندب بن عبد الله البجلي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن مسعود، مرفوعاً.

/ الله ﴿ فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ ﴾ [سورة الصافات : ١٠١]. والغلام الحليم إسماعيل. وأما إسحاق فقال فيه: فبشرنه بغلام عليم[1]. وإسحاق بُشّرت به سارةُ أيضاً لما غارَتْ من هاجَرَ. والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح. فإنه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها: ﴿ وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٢﴾ ﴾ [سورة الصافات : ١١٢]. /٥١٨

مجرد شهود الحق لا ينجي

والمقصود هنا أن الله أمر الخليل بذبح ابنه ـ بِكْرِهِ ـ امتحاناً له وابتلاء ليُخْرِج من قلبه محبةَ ما سوى الله ليتمّ كونه خليلاً بذلك. فهذا هو الكمال.

فضل شهود السوى مخلوقاً لله وآية له

وأما مجرد شهوده الحقَّ من غير فعل ما يحبه ويرضاه فهذا ليس بإيمان يُنْجِي من عذاب الله، فضلاً عن أن يكون هذا غايةَ العارفين.

كون شهود مجرد الذات نقصاً

ثم الذي لا يشهد السِّوَى مطلقاً إن شَهِدَه عين السِّوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوَحْدة الوجود. وإن كان ذلك لغيبيته وإعراضه عن شهود السوى فمن شهد ما سواه مخلوقاً له ـ آية له ـ وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

وهؤلاء قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يَرَوا أن شهود الذات مجرّدةً عن الصفات هو أعلى مقامات الشهود. وهذا من جهلهم. فإن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها في الخارج، وليس ذاك ربُّ العالمين. ولكن هم في أنفسهم جرّدوها عن الصفات وشهدوا مجرّد [٥١٣] الذات، كما يشهد الإنسانُ تارةً علم الربّ وتارةً قدرته. فهؤلاء شهدوا مجرّد ذات مجردة. فهذا في غاية النقص في معرفة الله والإيمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً في السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأولون أكملُ الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحدٌ عندهم لذمُّوه وعابُوه.

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غايةً وقال إنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى

---

(١) كذا في الأصل، ولم يرد في التنزيل آية هكذا. والوارد هو قوله: ﴿إنا نبشرك بغلام عليم﴾ ـ الحجر: ٥٣، وقوله: ﴿وبشروه بغلام عليم﴾ ـ الذاريات: ٢٨.

لا يستحسن حسنةً ولا يستقبح سيّئةً فهذا غلط عند أئمة القوم. وأصحابُ هذا «الفناء» / يسمون هذا «اصطلاماً» و «محواً» و «جمعاً». وكان الجُنَيْد ـ رضي الله عنه ـ لما رأى طائفةً من أصحابه وصلوا إلى هذا أَمَرهم بالفَرْق الثاني، وهو أن يفرّقوا بين المأمور والمحظور، وما يحبّه الله وما يسخطه، حتى يُحبّوا ما أحب ويبغضوا ما أبغض. وإلا فإذا شهدوا خَلْقَه لكل شيء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياءُ كلها في شهودهم لشمول الخلق والمشيئة والقدرة لكل شيء. وهذا شهود لقَدَره، لا لشرعه ودينه. فلم يبق في قلوبهم حبٌ لما يحبه وبغضٌ لما يبغضه، وموالاةٌ لما يواليه ومعاداةٌ لما يعاديه، وكانوا ممن أنكر عليهم سبحانه بقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة ص: ٢٨]. وقال فيهم: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [سورة الجاثية: ٢١]. وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة القلم: ٣٥ ـ ٣٦].

٥١٩/

وصية الجنيد لأصحابه

أصل الولاية والعداوة الحب والبغض

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته. وأصل الولاية والعداوة الحب [٥١٤] والبغض. فأولياء الله هم الذين يحبون ما أحبَّ ويبغضون ما أبغَضَ، وأعداؤه الذين يبغضون ما يحب ويحبون ما يبغض. وقد قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢]. وقال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ﴾ [سورة المائدة: ٥٤]. وقال: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ﴾ [سورة آل عمران: ٣١].

الحديث القدسي «من عادى لي ولياً» ـ التمييز بين الفرائض والنوافل

فمن لم يشهد بقلبه إلا خلقَه الشاملَ ومشيئتَه العامّة وربوبيّتَه الشاملة لكل شيء لم يفرّق بين وليّه وعدوّه، ولم تتميّز عنده الفرائضُ والنوافلُ وغيرها. وقد ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله: «من عادى لي وليًا فقد بارَزَني بالمحاربة. وما تقرّب إليّ عبدي بمثل ما افترضتُ عليه. / ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ

٥٢٠/

بالنوافل حتى أحبَّه. فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبَصَرَهَ الذي يُبصر به، ويَدَه التي يَبْطِش بها، ورجلَه التي يمشي بها. فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي. ولئن سألني لأعطينَّه، ولئن استعاذني لأعذته، وما تردّدتُ عن شيء أنا فاعله تردُّدِي عن قبض نفس عبدي المؤمن ـ يكره الموتَ وأكره مُسَاءته، ولا بدّ له منه»[1].

الفرق الإلهي والفرق النفساني

فالناظر إلى [٥١٥] القَدَر فقط لا يفرّق بين مأمور ومحظور سواء كان فرضاً أو نفلاً. وهو مع هذا لا بد لنفسه أن تميل إلى شيء وتنفر عن شيء، فإن خلوَّ الحي عن الإرادة مطلقاً محال. فإن لم يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه أحبَّ ما تحبه نفسُه وأبغض ما تبغضه نفسُه. فيخرجُ عن الفَرْق الإلَهي النبوي ـ الذي هو حقيقة قول «لا إله إلا الله» وحقيقة دينِ الإسلام ـ إلى الفرق النفساني الشيطاني.

كون عدم التفريق إلحاداً

ثم هؤلاء صاروا فِرَقاً. أما ابن سينا وأمثاله من الملاحدة فإنهم يأمرون بهذا مع سائر إلحادهم من نفي الصفات، وقِدم الأفلاك، وإنكار معاد الأبدان، وجَعْلِ النبوة تُنال بالكسب كالذكاء والزهد وإنما يفيض عليها فيضٌ من العقل الفعّال. فيخرج من دين المسلمين واليهود والنصارى.

الفناء المحمود تحقيق إياك نعبد وإياك نستعين

بل الفناء المحمود عند العارفين هو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله. فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الإلَهية. فيشهد أنه لا خالق غيره، ويشهد أنه لا يستحق العبادة غيره، ويتحقق بحقيقة قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [سورة الفاتحة: ٥]. وقوله: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ/ عَلَيْهِ﴾ [سورة هود: ١٢٣]. وإلا فإذا شهدتَ أنه المستحق ٥٢١/

(١) تفرد بإخراج هذا الحديث القُدسي البخاري دون بقية أصحاب الكتب. وقد رُوى من وجوه أخر لا تخلو كلها عن مقال. فأخرجه أحمد، وابن أبي الدنيا، وأبو نُعَيم، والبيهقي، عن عائشة؛ والطبراني، والبيهقي، عن أبي أمامة، والإسماعيلي عن علي؛ والطبراني عن ابن عباس؛ وأبو يعلى، والبزار، والطبراني، عن أنس؛ والطبراني عن حذيفة مختصراً؛ وابن ماجه، وأبو نعيم، عن معاذ بن جبل مختصراً؛ وأحمد، وأبو نعيم، عن وهب بن منبه مقطوعاً ـ عن «فتح الباري» وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخاري في مواضع. وليس فيه «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش. وبي يمشي». وقد شرحه الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في «الجواب الكافي» ط. ١٣٤٦ هـ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٣. وهو الحديث الثامن والثلاثون من «شرح خمسين حديثاً» للحافظ ابن رجب الحنبلي.

للعبادة مع رؤيتك نفسَك لم تشهد حقيقةَ «إياك نستعين»، وإذا شهدت حقيقةَ أنه الفاعلُ لكل شيء ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون ما سواه وأن عبادته إنما تكون بطاعة رسوله لم تشهد حقيقةَ «إياك نعبد». وإذا تحققتَ بقوله «إياك نعبد وإياك نستعين» تحققتَ بالفناء في التوحيد الذي بعث الله به رُسُله وأنزل به كتبه. قال الله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴿٩﴾ ﴾ [سورة المزمل: ٨ ـ ٩]. وقال تعالى: ﴿ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾ [سورة هود: ١٢٣]. وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ [٥١٦] عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [سورة الطلاق: ٢ ـ ٣]. وقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴿٣٠﴾ ﴾ [سورة الرعد: ٣٠].

فناء أهل وحدة الوجود

ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أورثهم ذلك «الفناءُ عن وجود السِّوى». فجعلوا الموجود واحداً ووجودَ كلِّ مخلوق هو عينَ وجود الحق. وحقيقةُ «الفناء» عندهم أن لا يَرَى إلا الحق، وهو الرائي والمرئي، والعابدُ والمعبود، والذاكرُ والمذكور، والناكحُ والمنكوح. والآمرُ الخالق هو الآمر المخلوق. وهو المتصف بكل ما يوصَف [به] الوجود من مدح وذم. وعُبّاد الأصنام ما عبدوا غيره، وما ثَمَّ موجود مُغاير له ألبتة عندهم. وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين.

حقيقة قولهم قول فرعون «أنا ربكم الأعلى»

فحقيقته قول فرعون، لأن فرعون كان في الباطن عالماً بأن ما يقوله باطل، وكان جاحداً مُريداً للعلو والفساد. ولهذا جحد وجودَ الصانع بالكلية. وأما هؤلاء فجُهّال ضُلّال يحسبون أن ما يقولونه هو حقيقةُ إثبات الربّ وتعظيمِه، وهو في الحقيقة قول فرعون. فإن فرعون ما كان ينكر وجود هذا العالم، ولا ينكر أن الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»، وإنما كان ينكر أن لهذا الوجود خالقاً مبايناً له. ولهذا أمر ببناء الصَّرْح ليكذّب موسى بزعمه أن للعالم إلهاً فوقه. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ/ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ ﴿٣٧﴾ ﴾ [سورة غافر: ٣٦ ـ ٣٧]. وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى

/٥٢٢

يَـٰهَـٰمَـٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾ وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَـٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَـٰهُمْ فِي ٱلْيَمِّ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ [٥١٧] وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتْبَعْنَـٰهُمْ فِي هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [سورة القصص: ٣٨ ـ ٤٢].

أقوالهم الخرافية في فرعون

وأكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود يقولون إن فرعون أكمل من موسى، وإن فرعون صادق في قوله «أنا ربّكم الأعلى»، لأن الوجود فاضل ومفضول، والفاضل يستحق أن يكون ربَّ المفضول. ومنهم من يقول: مات مؤمناً، وإن تغريقه كان ليغتسل غُسل الإسلام. فإنهم مع قولهم بأن الوجود واحد قد يقولون إما بقول بعضهم: إن الثبوت غيرُ الوجود، وإن ماهيات الممكنات ثابتة، وإن وجود الحق قاضٍ عليها، كما يقول ذلك ابن عربي وغيره؛ وإمّا أن يفرق بين المطلق والمعين، كما يقوله صاحبه القُونَوي؛ وابنُ سبعين قوله قريب من هذا. وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، وإنما ذُكروا هنا لأن هؤلاء هم آخر مراتب فلاسفة الصوفية الذين يقولون إنهم أهل التحقيق والعرفان، وكل من سواهم عندهم ناقص بالنسبة إليهم. وقد رأيتُ من هؤلاء غير واحد.

ترتيب طبقات الناس عندهم

وهم يرتبون الناس طبقات، أدناها عندهم الفقيه، ثم المتكلم، ثم الفيلسوف، ثم الصوفي ـ أي صوفي الفلاسفة، ثم المحقق. ويجعلون ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة في الثانية، وأبا حامد وأمثاله من الصوفية من العشرة، ويجعلون المحقق هو الواحد./ ٥٢٣/ ولهذا ذكر ابن عربي في «الفتوحات» له أربع عقائد. الأول: عقيدة أبي المعالي وأمثاله مجردة عن الحجة، ثم هذه العقيدة بحجتها، ثم عقيدة الفلاسفة، ثم عقيدة المحققين. وذلك أن الفيلسوف يفرّق بين الوجود، والممكن، والواجب، [٥١٨] وهؤلاء يقولون «الوجود واحد». والصوفي الذي يعظّمه هؤلاء هو الصوفي الذي عظّمه ابن سينا. وبعده المحقّق.

اشتراكهم مع أهل البدع والأهواء

وهؤلاء ليسوا مُسْلمين، ولا يهوداً، ولا نصارى، بل كثير من المشركين أحسن حالاً منهم. وهؤلاء أئمة النظار المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلُّطِهم

وظهورِهم هو بِدَعُ أهل البدع، من الجَهْمية، والمعتزلة، والرافضة، ومن نحا نحوهم في بعض الأصول الفاسدة. فإن هؤلاء اشتركوا هم وأولئك الملاحدة في أصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة، وهي باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل.

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين

أقوالهم الثلاثة كفرهم بها الغزالي

ثم أراد هؤلاء المتكلمون الردَّ عليهم في إلحادهم الظّاهر الذي يظهر فيه مخالفتهم للمسلمين، مثل القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، والقول بإنكار المعاد. وهذه الثلاثة هي التي يكفّرهم بها أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة». وطائفة يقولون: إن سائر أقوالهم الباطلة هي البدع التي ذهب إليها[1] بعضُ أهل الكلام، كإنكار الصفات. وليس الأمر كما قاله هؤلاء، بل مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين ـ لا أهل البدعة ولا أهل السنّة ـ كثيرة، مثل قولهم في النبوّات، والملائكة، وكلام الله، وقولهم في الشفاعة، وإنكار مشيئة الله وقدرته. وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم، بل في القائلين بذلك من يقول: «إن الله يفعل بمشيئته وقدرته» كأحد القولين الذين ذكرهما أبو البركات واختاره. وكذلك ما يقولونه في الملائكة إنها مجرّد ما يتخيّل في النفوس، أو إنها العقول، [٥١٩] وإن الواحد منها أبدَعَ كلَّ ما سواه، وإن العقل الفعّال هو المدبر لكل ما تحت الفلك، وإن الوحي على/ الأنبياء إنما يجيء منه، وإنه منتهى معاد الأنفس.

خمس مسائل اختصوا بها دون غيرهم

/٥٢٤

شناعة إنكارهم لقدرة الله ومشيئته

فإنكارهم لقدرة الله ومشيئته أعظمُ من إنكارهم لعلمه بالجزئيات. فإن كثيراً من الناس كان لا يعرف ذلك ولكن يعلم أن الله قادر خَلَق الأشياء بمشيئته، كما في «الصحيحين» عن ابن مسعود قال: اجتمع عند البيت ثلاثة نفر ـ قُرَشِيّان وثَقَفي، أو ثقفيان وقرشي ـ كثير شحمُ بطونهم قليل فقهُ قلوبهم. فقال أحدهم: «أترون الله يسمع ما نقول»؟ فقال الثاني: «يسمع إن جَهَرنا، ولا يسمع إن أخفينا». فقال الثالث: «إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا». فأنزل الله: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ

(١) إليها: في الأصل «إليه».

سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة فصلت: ٢٢ ـ ٢٣][1]. وهؤلاء كانوا يقرّون بأن الله خلق السموات والأرض بمشيئته وقدرته. وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يجهل هذه المسئلة فيقول: «يا رسول الله! مهما يكتم الناس يعلمه الله»؟ فيقول له النبي ﷺ: «نعم». ولم يكن هؤلاء يجهلون أن الله خلق كل شيء بمشيئته وقدرته، بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامةِ المسلمين، بل وعامةِ المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام، وهم كفار، وهم مشركون، وهم الذين قاتلهم النبي ﷺ، وهم أول من يتناوله ذمّ القرآن للمشركين. ومع هذا فكانوا مُقرِّين بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما، وخلق كل شيء بقدرته ومشيئته. فكانوا أحسن حالاً من هؤلاء الفلاسفة [٥٢٠] في الإقرار بأن الله خالقُ كل شيء وربُّه ومليكُه، وأنه خلق الأشياء بمشيئته وقدرته.

قول أرسطو وابن سينا في الله

فإن هؤلاء حقيقة قولهم أنه لم يخلق شيئاً. ومتقدموهم كأرسطو وأتباعه على أنه علة يتحرّك الفلك للتشبّه بها. فليس هو عندهم لا موجباً بالذات، ولا فاعلاً بالمشيئة. وأما ابن سينا وأمثاله ممن يقول إنه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء/ أنه مخالف لضرورة العقل، إذ يثبتون مفعولاً ممكناً يمكن وجودُه ويمكن عدمُه، وهو مع هذا قديم أزليّ لم يزل ولا يزال، وهو مفعول معلول لعلة فاعلة لم يزل مقارناً لها في الزمان. فكل من هذين القولين مما خالفوا فيه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، حتى سلفهم كأرسطو ونحوه، فإنهم لم يقولوا بهذا ولا بهذا. بل أولئك يقولون: إن الفلك قديم أزليٌّ بنفسه ليس له مُبدِع، ولكن يتحرك للتشبه بالعلة الأولى. فهو مفتقر إليها من هذه الجهة، لا من جهة أنها مُبدِعة له. وحقيقة قوله أنها شرط في وجود العالم مع وجوبه بنفسه، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره. وهذا مما ينكره متأخروهم، كابن سينا وأمثاله.

/٥٢٥

قولهم في الفلك

وكذلك القائلون بالعلة الموجبة، كابن سينا، وابن رُشد، والسُّهْرَوَرْدي، وغيرهم،

---

(١) أخرجه الشيخان، والترمذي، وأحمد، في التفسير، من حديث عبد الله بن مسعود، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذي.

قولهم أنه شرط في وجود الممكنات لا مبدعٌ لها ولا فاعل. فإنهم لا يثبتون للحوادث محدثاً أصلاً في نفس الأمر، إذ الفلك عندهم ممكن له مبدع، وهو متحرك باختياره كما يتحرك الإنسان باختياره، وله نفس فَلَكية كما للإنسان نفس. وليس عندهم فوقه شيء [٥٢١] يَحْدُث عنه شيء.

القول بأن الفلك معلول

وإن قالوا: «إنه معلول» فقولهم في الفلك أقبح من قول القدرية في أفعال الحيوان. فإن القدرية يقولون: إن الله خلق الحيوان بقدرته ومشيئته، فجعل له قدرة تصلح للضدين، فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيئته. وهؤلاء لا يجعلون الفلك مخلوقاً في الحقيقة وإن قالوا «هو معلول». ولو جعلوه مخلوقاً فعندهم هو متحرك حركة اختيارية نفسانية بمشيئة وقوة فيه، وليس فوقه شيء يحدث هذه الحركة ولا يفعلها. وإنما الفلك متحرك للتشبه بالأول لاستخراج أيونه وأوضاعه، إذ هي غاية كماله.

كون كفرهم أعظم من كفر غيرهم

وإن قالوا: «إن حركته تصدر عن الأول» فكلام لا حقيقة له. فإنهم وكل عاقل يعلم أن الشيء البسيط الذي هو على حال واحدة أزلا وأبداً لا يحدث عنه شيء، فضلاً عن حوادث مختلفة. ويعلمون أن المتغيّرات لا تصدر عن بسيط ألبتة. وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

/٥٢٦ / والمقصود هنا التنبيه على أن الكفر الذي يوجد فيهم قولاً وفعلاً أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركي العرب الذين هم أول من بُعث إليه النبي ﷺ ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار.

الشفاعة الشركية المَنْفِيّة والشفاعة الشرعية الثابتة

ومن ذلك أن أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شُفَعاءَ يَشْفعون لهم إلى الله والله يقبلُ شفاعتَهم ـ وهو سؤالهم ودعاؤهم ـ بقدرته ومشيئته، كما ذكر الله ذلك في مواضع من كتابه. فقال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ ﴾ [سورة يونس: ١٨].

نفي الله الشفاعة إلا بإذنه

[٥٢٢] ولهذا نفى الله شفاعةَ أحدٍ إلا بإذنه في غير موضع من القرآن، بقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]. وقوله: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [سورة الأنعام: ٥١]. وقال: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُوا۟ بِمَا كَسَبُوا۟ ۖ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ۝٧٠﴾ [سورة الأنعام: ٧٠]. وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٤﴾ [سورة السجدة: ٤]. وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝٢٧ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ۝٢٨ ۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٩﴾ [سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٩]. وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم / مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ۝٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ﴾ [سورة سبأ: ٢٢ ـ ٢٣]. وقال تعالى: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ۝٢٦﴾ [سورة النجم: ٢٦].

/٥٢٧

اتخاذ المشركين شفعاء يقربونهم إلى الله

فهذه الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمن نفي ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين. وهي من جنس شرك [٥٢٣] النصارى ونحوهم من الضُلاّل المنتسبين إلى الإسلام، حيث يعتقدون في الملائكة أو الأنبياء أو الشيوخ أنهم شفعاءُ لهم عند الله كما يشفع الشفعاء إلى ملوك الدنيا. ويَضْربون لله مثلاً فيقولون: من أراد أن يتقرّب إلى مَلِك عظيم فلا ينبغي له أن يأتي إليه أوّلاً، بل يتقرَّب إلى خاصته وهم يرفعون حوائجه ويقرّبونه إليه. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [سورة الزمر: ٣]. أي يقولون: ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زُلفى. ذكر سبحانه هذا بعد قوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ

هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾﴾ [سورة الزمر: ١ ـ ٣].

ذكر التوحيد الخالص من سورة الزمر

وقال في هذه السورة: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِى ٱنتِقَامٍ ﴿٣٧﴾ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة الزمر: ٣٦ ـ ٣٨]. وقال فيها: ﴿ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ / وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾﴾ [سورة الزمر: ١١ ـ ١٢]. وقال فيها: ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ [٥٢٤] بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [سورة الزمر: ٦٤ ـ ٦٦].

/٥٢٨

تفسير قوله تعالى «أولئك الذين يَدْعُونَ يبتغون ـ الآية»

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [سورة الاسراء: ٥٦ ـ ٥٧].

قول من قال المدعوون عزير وعيسى والملائكة

روى ابن أبي حاتم وغيره بأسانيد ثابتة، عن شعبة، عن السُّدّيّ، سمع أبا صالح، عن ابن عباس في قول الله: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾، هو عيسى، وأمّه، وعُزَير، والملائكة. وكذلك في تفسير عطيّة عن ابن عباس قال: كان أهل الشرك يقولون نعبد الملائكة، والمسيح، وعُزَيْراً. وعن إسرائيل، عن السدي، عن أبي صالح: عيسى، وعزير، والملائكة. وكذلك في تفسير أسباط عن السدّي، قال: ذكروا أنهم اتخذوا الآلهة، وهو حين عبدوا الملائكةَ، والمسيحَ، وعزيراً، قال الله: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾.

قول من قال إنهم الجن

وفي «صحيح البخاري» وغيره عن ابن مسعود قال: كان ناس من الإنس يعبدون ناساً من الجن، فأسلم الجنُّ وتمسّك الآخرون بعبادتهم، فنزلت: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ

﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ﴾ ـ إلى آخر الآية[1]. وكذلك/ روى ابن ٥٢٩/ أبي حاتم وغيره، عن ابن شَوْذَب، عن مَطَر الوراق، قال: أنزلها الله في حيّ من العرب كانوا يعبدون حيّاً من الجن. وفي تفسير مقاتل: إن المشركين كانوا يعبدون الملائكة ويقولون: هي تشفع لنا عند الله. فلما ابتُلُوا بالقحط سبع سنين قيل لهم: ادعوا الذين زعمتم.

شمول الآية لكل من يدعي غير الله

والآية تتناول كلَّ من دُعي غيرُ الله وذلك المدعو يبتغي إلى الله الوسيلة ـ أي القُربى والزُّلفى ـ ويرجو رحمةَ الله ويخافُ عذابه. وهذا يدخل فيه الملائكة والأنبياء والصالحون ـ الإنس والجن. وقد قرأ طائفة «أولئك الذين تدعون»، فبين أن الذين يدعونهم المشركون هم يتقرّبون إلى الله ويرجونه ويخافونه فكيف [٥٢٥] يجوز دعاؤهم؟ وهذا كقوله: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [سورة الكهف: ١٠٢].

حصر أقسام المدعُوّين من دون الله ونَفْي كلّ واحد منهم

كون المدعو مالكاً، شريكاً ظهيراً أو شفيعاً

وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سورة سبأ: ٢٢ ـ ٢٣]. فذكر سبحانه الأقسامَ الممكنةَ. فإن المشرك الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكاً، أو شريكاً، أو ظهيراً، أو شفيعاً. وهكذا كل من طُلِب منه أمر من الأمور إمّا أن يكون مالكاً مستقلاً به، وإما أن يكون شريكاً فيه، وإما أن يكون عوناً وظهيراً لرب الأمر، وإما أن يكون سائلاً محضاً وشافعاً إلى رب الأمر. فإذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثةُ به.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم في التفسير، وابن جرير، وسعيد بن منصور، عن عبد الله بن مسعود، واللفظ للبخاري تقريباً. ومفعول «يدعون» محذوف، تقديره «أولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون إلى ربهم الوسيلة». وقرأ ابن مسعود «تدعون» بالمثناة الفوقانية على أن الخطاب للكفار، وهو واضح ـ عن «فتح الباري». وقد جُمِعَتْ أقوالُ المصنف والشيخ ابن القيم رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية في «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» ط. مصر سنة ١٣٥٧هـ، ص ٧٨ ـ ٨٢.

انقسام الناس بعضهم مع بعض في هذه الأربعة

ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتسآءلونه لا يَخْرُجون عن هذه الأقسام. إما أن يكون لكلّ منهما مُلْك متميّز عن الآخَر فيطلب من هذا ما في مُلكه ومن هذا ما في مُلكه. وإما أن يكون أحدهما شريكاً للآخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك. وإما أن يكون أحدهما من أعوان الآخر وأنصاره وظُهَرَانه/ كأعوان الملوك فهو محتاجٌ إليهم، فيطلب منهم ما يحتاج إليه. وإذا انتفت هذه الوجوه لم يبق إلا مجرّد طلب محض وسؤال من غير حاجة بالمسؤول إلى السائل الشافع.

/٥٣٠

الشرك بإثبات فاعل مستقل غير الله

والمشركون بالله كل منهم في نوع من هذه الأنواع. منهم من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله، لكن لم يثبتوه مماثلاً له ـ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وهذا كالمجوس الذين أثبتوا قديماً شريراً يستقل بفعل الشرّ. [٥٢٦] وكذلك القائلون منهم أنه خَلَق الشرّ. والقَدَرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يُحْدِث أشياءَ ينفرد بإحداثها دون الله، وإن كان الله خالقاً له. ولهذا قال السلف: «القدرية مجوس هذه الأمّة»[١].

الشرك بجعل الفلك محدثاً للحركات

والقائلون بقدم العالم كلُّهم لا بدّ لهم من إثبات غير الله فاعلاً. أما أرسطو وأتباعه فإن الفلك عندهم بحركته هو المحدِث للحركات وما يتولّد عنها. ثم من أثبت له شريكاً من «العقول» و «النفوس» جعله مستقلاً بإحداث شيء، وذاك مستقلاً بإحداث شيء. ومن قال منهم بالعلة المشبّهة بها، ومن قال بالموجب بالذات. فإن الطائفتين لا يثبتون في الحقيقة أن الله أحدث شيئاً، ولا خلقه.

الصحيح أن الله خالق كل شيء

والله سبحانه نفى أن يكون لغيره مُلك، أو شِرْك في المُلك، أو يكون له ظَهِير. فإنه سبحانه هو وحده خالق كل شيء وربُّه ومليكُه. وهذا هو مذهب أهل السنة المثبتين للقدر القائلين بأن الله خالق كل شيء بمشيئته وقدرته. لكن السلف والأئمة وأتباعهم يثبتون قدرةَ العبد وفعلَه، ويثبتون الحكمة والأسباب، وجَهْمٌ ومن اتبعه من أهل الكلام يَنْفُون ذلك كله، كما قد بسط في موضعه.

---

(١) أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً، مع زيادة «إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تَشْهَدوهم». قال المنذري: هذا منقطع. . . وقد روي من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت.

تفسير قوله تعالى «حتى إذا فُـزِّع عن قلوبهم ـ الآية»

/٥٣١ ولم يُثبت سبحانه إلا الشفاعة. لكن أثبت شفاعةً مفيدةً، ليست هي الشفاعة/ التي يظنّها المشركون. فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة سبأ: ٢٣]. وقد جاءت الأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة والتابعين تُخبِر بما يوافق تفسيرَ هذه الآية من حال الملائكة مع الله، كما وصفهم تعالى في الآية الأخرى فقال: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧]. ففي الحديث الصحيح الذي رواه أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن عُيَينة، عن [٥٢٧] عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن أبي هريرة يبلغ به النبيَّ ﷺ، قال: «إن الله إذا قضى الأمر في السماء ضَرَبت الملائكةُ بأجنحتها خُضْعاناً لقوله كأنه سِلْسِلة على صفوان. فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحقَّ وهو العلي الكبير. فيسمعها مُسْتَرِقو السمعِ، وهم هكذا ـ ووصف [سفيانُ] بيده فأقامها منحرفة. فربما أدرك الشهابُ المستَرِقَ قبل أن يَرْمِيَ بها [إلى صاحبه] فيُحرِقَه، وربما لم يدركه، فيرمي بها إلى الذي يليه، ثم يرمي بها إلى الذي يليه إلى الذي يليه، ثم يلقيها إلى الأرض، فتلقى على لسان الساحر أو لسان الكاهن، فيكذب عليها مئة كَذْبةٍ، فيقولون: قد أخبر يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدنا [ه] حقاً للكلمة التي سُمِعتْ من السماء»[1].

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره، عن الزهري، عن علي بن الحسين، عن عبد الله بن عباس: حدثني رجل من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ﷺ رُمي بنجم فاستنار. فقال لهم رسول الله ﷺ: / «ما كنتم تقولون لهذا في /٥٣٢

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة الحِجْر، وسورة سبأ، وفي التوحيد، من حديث أبي هريرة. قال الحافظ ابن كثير: وقد رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، اهـ. فلم يذكر أحمد. وهذا اللفظ يختلف عن اللفظ المشهور لهذا الحديث في مواضع، منها أن أوله في المشهور «إذا قضى الله الأمر في السماء»، ومنها أن فيه «ووصف سفيان بيده فحرفها وبدّد بين أصابعه»، ومنها أن فيه «فيكذب معها مئة كذبة». وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد» وشرحه في «فتح المجيد» ط. سنة ١٣٥٧هـ، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

الجاهلية»؟ قالوا: «كنا نقول وُلِد عظيمٌ، أو مات عظيم، قال: «فإنه لا يُرمَى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكنْ ربُّنا تبارك وتعالى إذا قضى أمراً سَبَّحهُ حملةُ العرش، ثم سبّحه أهلُ السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيحُ أهلَ السماء الدنيا، ثم يقول الذين يَلُون حملةَ العرشِ لحملة العرش: «ماذا قال ربكم»؟ قالوا: «الحق وهو العليّ الكبير»، فيقولون كذا وكذا. فيخبر أهلُ السموات بعضهم بعضاً حتى يبلغ الخبرُ أهل السماء الدنيا، فتَخْطَف الجنُّ السمعَ، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقون إلى أوليائهم، فيُرْمَون. فما جاءوا به على وجهه فهو الحق، ولكنهم يَقْرِفون فيه ويزيدون»[1].

وكذلك في الحديث الآخر [٥٢٨] المعروف من رواية نعيم بن حماد، عن الوليد بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن عبد الله بن أبي زكريا، عن رجاء بن حيوة، عن النَّوّاس بن سِمْعان قال، قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله أن يوحي بأمره تكلم بالوحي. فإذا تكلم أخذت السموات منه رجفةٌ ـ أو قال رَعْدةٌ ـ شديدة من خوف الله. فإذا سمع بذلك أهلُ السموات صَعِقوا وخَرُّوا لله سُجَّداً، فيكون أولَ مَنْ يرفع رأسه جبريلُ، فيكلمه الله من وحيه بما أراد. فيَمْضِي به جبريل على الملائكة، كلما مرّ بسماءٍ سماءٍ سأله ملائكتُها: «ماذا قال ربنا، يا جبريل»؟ فيقول: «قال الحق وهو العليّ الكبير». فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل. فينتهي جبريل بالوحي [إلى] حيث أمره الله من السماء والأرض. وقد رواه ابن أبي حاتم، والطبري، وغيرهما[2].

معنى قوله «فزع» /٥٣٣

وقوله «فزِّعَ عن قلوبهم»، أي أزال عنها الفزعَ. وكَذلك قال غير واحد من / السلف: «جُليّ عن قلوبهم». وهذا كما يقال: «قَرَّد البعيرَ» إذا أزال عنه القُراد، ويقال: تحرّجَ، وتحوَّب، وتأثَّمَ، وتحنَّثَ، إذا أزال عنه الحرج، والحُوب، والإثم، والحِنْث.

---

(١) أخرجه مسلم في السلام، باب تحريم الكهانة، وأحمد، والترمذي، من حديث ابن عباس. واللفظ يختلف عن لفظ مسلم في مواضع، وليس فيه «سبّحه» بل «سبح» في الموضعين. ومعنى «يقرفون فيه»: يخلطون فيه الكذب.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم بسنده هكذا كما ذكره الحافظ ابن كثير، ثم قال: وكذا رواه ابن جرير، وابن خزيمة، اهـ. ورواه الطبراني أيضاً. وفي تفسير ابن جرير المطبوع «جابر بن حيوة» بدل «رجاء بن حيوة».

وروى ابن أبي حاتم، حدثنا الحسن بن محمد الواسطي، حدثنا يزيد بن هارون، عن شريك، عن يزيد بن أبي زياد، عن مِقْسَم، عن ابن عباس في قوله ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ قال: كان إذا نزل الوحي كان صوتُه كوَقْع الحديد على الصَّفْوان. قال: فيَصْعَق أهلُ السماء، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾؟ قالت الرسل: الحقَّ وهو العلي الكبير. وقال عن الحارث الدمشقي، حدثنا أبي، عن. . .[1] عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾ قال: تَنَزُّل [٥٢٩] الأمرِ إلى السماء الدنيا له وقعة كوقعة السلسلة على الصخرة، فيفزع له جميعُ أهل السموات فيقولون: ماذا قال ربكم؟ ثم يرجعون إلى أنفسهم فيقولون: الحقَّ، وهو العلي الكبير.

ويروى من تفسير عطية عن ابن عباس: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ ـ الآية قال: لما أوحى الله إلى محمد دعا الرسولَ من الملائكة ليبعثه بالوحي سمعَتْ الملائكةُ صوتَ الجبار يتكلم بالوحي. فلما كشف عن قلوبهم سألوا عما قال الله، فقالوا: الحقَّ، وعلموا أن الله لا يقول إلا حقاً وأنه مُنجِزُه. قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا. فلما سمعوه خَرُّوا سجّداً. فلما رفعوا رؤوسهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحقَّ وهو العليّ الكبير[2].

وبإسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزاق، عن معمر، عنه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ قال: لما كانت الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد صلى الله عليما وسلم فنزل الوحي مثلَ صوت الحديد. فأفزع الملائكةَ ذلك، فقال الله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ/ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ ـ يقول: حتى إذا جُلِّي عن قلوبهم ـ قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير. ويروى بإسناده من تفسير الوالبي، عن ابن عباس ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ قال: جلى عن قلوبهم. قال: وروي عن ابن عمر، وأبي عبد الرحمن السلمي، والشعبي، والضحاك، ٥٣٤/

(١) صحيح البياض بالأصل.

(٢) رواه ابن جرير بإسناده في تفسيره. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩: وروى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس، ثم ذكره إلى قوله «لا يقول إلا حقاً».

والحسن، وإبراهيم النخَعي، وقتادة، مثل ذلك.

وقد روى أحمد وغيره، عن أبي معاوية أو عبد الرحمن، عن الأعمش، عن مسلم، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود قال: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صوته كحرِّ السلسلة على الصفا، فيصعقون لذلك ويخرون سجداً. فإذا علموا أنه وَحْي فُزِّع عن قلوبهم ـ قال: فيردّ إليهم ـ فينادي أهل السموات بعضهم بعضاً: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير. [٥٣٠] وقد رواه أبو داود في «سننه» مرفوعاً إلى النبي ﷺ(١).

إصابة الملائكة عند قضاء الأمر عموماً

وهذا الذي جاء به الكتاب والسنة والآثار مما يصيب الملائكةَ عند سماع الوحي إذا قَضَى الله الأمرَ يتناول ما يقضيه بخلقه وبقَدَره، وما يقضيه بشرعه وبأمره. فإنهم ذكروا ذلك عند تكلُّمه بالقرآن، وعندما يقضيه من الحوادث التي يسمع بعضها مُسْتَرِقُ السمع ويخبر بها الكُهَّانَ. ومسترق السمع(٢) وهذا الصنف هو الغالب. فإن إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث.

قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم

كفر المتخذ غير الله أرباباً

وقال سبحانه: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠]. فبيّن سبحانه أن من اتخذ/ الملائكة والنبيين أرباباً فهو كافر، مع أن المشركين إنما كانوا يتخذونهم شفعاءَ ويتقرّبون بهم إلى الله زُلْفى. فإذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقاً ليشفع لهم عند الله كما يشفع المخلوقُ عند المخلوق فيسألُه ويَرْغَبُ إليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كفّاراً مأواهم جهنم، فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما

/٥٣٥

---

(١) رواه أبو داود بهذا الإسناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩: وروى سعيد بن منصور وأبو داود وابن جرير عن ابن مسعود. ثم ذكر الشطر الأول منه.

(٢) ومسترق السمع: كذا بالأصل، ولعله زائد.

يُثبتونه من الشفاعة؟ فإنهم يجوّزون دعاء الجواهر العُلوية ـ الشمس والقمر والكواكب، وكذلك الأرواح التي يسمونها «العقول» و «النفوس»، ويسميها من انتسب إلى أهل الملل «الملائكة».

نزول الأرواح على المشركين

وهؤلاء المشركون قد تنزل عليهم أرواحٌ تقضي بعضَ مطالبهم وتخبرهم ببعض الأمور. وهم لا يميزون بين الملائكة والجن، بل قد يسمون الجميع «ملائكة» و «أرواحاً»، ويقولون «روحانية الشمس»، «روحانية عُطارِد»، «روحانية الزُّهَرة». [٥٣١] وهي الشيطان والشيطانة التي تُضِلّ مَنْ أشرك بها كما أن لنفس الأصنام وهي التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الأنبياء والصالحين، أو على اسم كوكب من الكواكب، أو روح من الأرواح، والأصنام أيضاً لها شياطين تدخل فيها وتكلم أحياناً بعض المشركين. وقد تترايا أحياناً فيراها بعض الناس من السَّدَنة وغيرهم.

كون الشفيع لا يسأل الله عنــدهم

فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدم العالم هم أعظم شركاً وما يَدْعونه من الشفاعة لآلهتهم أعظمُ كفراً من مشركي العرب. فإنهم لا يقولون إن الشفيع يسأل الله والله يجيب دعوته، كما يقوله المشركون الذين يقولون «إن الله خالق بقدرته ومشيئته». فإن هؤلاء عندهم أنه لا يعلم الجزئيات، ولا يحدث شيئاً بمشيئته وقدرته، وإنما العالم فاض عنه.

كونه فيضاً من الشفيع على المتوجه من غير قصد

فيقولون: إذا توجه الداعي إلى من يدعوه ـ كتوجّهه إلى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجهه إلى الأرواح العالية ـ فإنه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظَّم الذي دعاه واستغاث به وخَضَع له من غير فعلٍ من ذلك الشفيع ولا سؤال منه لله تعالى. كما يفيض شُعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وغيرها، ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء. وهذا قد ذكره غير/ واحد من هؤلاء، كابن سينا ومن اتبعه كصاحب «الكتب المضنون بها» وغيره. /٥٣٦

زيارة القبور الشرعية والبدعية ومقصودهما

وهؤلاء يزورون القبور الزيارةَ المنهيَّ عنها بهذا القصد. فإن الزيارة الشرعية مقصودُها مثل مقصود الصلاة على الجنازة. يُقْصَد بها السلام على الميت والدعاء له بالمغفرة والرحمة. وأما الزيارة المبتَدَعة التي هي من جنس زيارة المشركين فمقصودهم

بها طلبُ الحوائج من الميّت أو الغائب، إما أن يطلب الحاجة منه، أو يطلب منه أن يطلبها من الله، وإما أن يُقْسِم [٥٣٢] على الله به. ثم كثير من هؤلاء يقول: إن ذلك المدعوَّ يطلب تلك الحاجة من الله، أو إن الله يقضيها بمشيئته واختياره للإقسام على الله بهذا المخلوق. وأما أولئك الفلاسفة فيقولون: بل نفس التوجّه إلى هذه الروح يوجب أن يفيض منها على المتوجّه ما يفيض، كما يفيض الشعاع من الشمس، من غير أن تَقصُدَ هي قضاءَ حاجةِ أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد[١].

فتبيّن أن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفراً من اتخاذ أولئك.

ليس توسط البشر عند الحنفاء كتوسط العُلْويات عند الفلاسفة

قصور معرفة أهل الكلام بدين الإسلام

ولهذا كانت مُناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة، حيث لم يعرف أولئك حقيقةَ ما بَعَث الله به رُسُله وأنزل به كتبه وما ذَمَّه من الشرك. ثم يكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال. كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»[٢] لما ذكر فصلاً في المناظرة بين الحنفاء وبين الصابئة المشركين، فإن الحنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العُلويات. فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر/ أولى من القول بتوسّط العلويّات. ومعلوم أنه إذا أخذ التوسّط على ما يعتقدونه في العلويّات كان قولُهم أظهر. فكان ردُّه عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الإسلام.

مناظرة للشهرستاني بين الحنفاء والصابئة /٥٣٧

لا وسائط عند الحنفاء كما يثبتها الفلاسفة

فإن الحنفاء ليس فيهم من يقول بإثبات البشر وسائطَ في الخلق والتدبير، والرزق، والأحياء والإماتة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعي. بل الرسل كلُّهم وأتباعُ الرسل متّفقون على أنه لا يُعبَد إلا الله وحده. فهو الذي يُسأل ويُعبد، وله يُصلَّى

---

(١) تقدم كلام المصنف رحمه الله تعالى بالبسط على قولهم في الشفاعة في ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٢) «الملل والنحل»: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، طبع طبعات، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأول من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، ط. مصر سنة ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ في ٥ أجزاء. والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨ ـ ١٤١، ج ٢، منها. وتقدمت الإشارة إليها في ص ١٤٦ من هذا الكتاب. فليراجع.

ويُسجَد، وهو الذي يجيب دعاء المضطرّين، ويكشف الضُرّ عن المضرورين، ويُغيث [٥٣٣] عباده المستغيثين. ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [سورة فاطر: ٢]. ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [سورة النحل: ٥٣].

لا يستقل بإحداث شيء أحد غير الله

وليس عند الحنفاء أن أحداً غير الله يستقلّ بفعل شيء، بل غايتُه أن يكون سبباً، والأثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع. والله تعالى هو الذي يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب. لكن المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقلّ بإحداث شيء، ولا ثَمَّ شيء يوجب كلَّ أثرٍ إلا مشيئةُ الله وحده. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

كون الرسل وسائط في تبليغ الرسالة فقط

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، كما قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ﴾ [سورة الأنعام: ٤٨ والكهف: ٥٦]. وقال: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦]. فأخبر أنه أرسله شاهداً، كما قال: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾ [سورة الحج: ٧٨]. وقال: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾﴾ [سورة النساء: ٤١]. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]. ولما دفن النبيُّ ﷺ شهداءَ أُحُد قال: «أما أنا فشهيد/ على هؤلاء»[١]. وقوله «مبشّراً ونذيراً» بالوعد والوعيد، و «داعياً إلى الله بإذنه» بالأمر والنهي. /٥٣٨

وظيفة الرسل وبراءتهم من خواص الربوبية

وقال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً

---

(١) هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجنائز، ولفظه: كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: «أيهما أكثر أخذاً للقرآن»؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللَّحْد، وقال: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة» (أي، أنا شفيع لهم، وأشهد أنهم بَذَلوا أرواحهم في سبيل الله)، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يُغَسّلوا، ولم يُصَلِّ عليهم. ورواه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه. ولم يخرجه مسلم ـ عن «تنقيح الرواة».

يُعۡبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [سورة الزخرف: ٤٥]. [٥٣٤] وقال: ﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ ﴾ [سورة النحل: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٥]. وقد أخبر الله عن أول الرسل نوح ـ عليه السلام ـ ومن بعده من الرسل أنهم قالوا لقومهم: ﴿ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ ﴾ [سورة الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥]. وقال نوح: ﴿ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٞ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزۡدَرِيٓ أَعۡيُنُكُمۡ لَن يُؤۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيۡرًاۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا فِيٓ أَنفُسِهِمۡ إِنِّيٓ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ [سورة هود: ٣١]. وكذلك قال لخاتم الرسل: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ ﴾ [سورة الأنعام: ٥٠].

توسط البشر بالرسالة كتوسط الملك بالرسالة

فتوسطُ البشر بالرسالة مثل توسّط المَلَك بالرسالة، كما قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾ [سورة الحج: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ﴿٢١﴾ ﴾ [سورة التكوير: ١٩ ـ ٢١]. فهذا جبريل ثم قال: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة التكوير: ٢٢]. وقوله «وما صاحبكم» كقوله في الآية الأخرى: ﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [سورة النجم: ١ ـ ٢].

٥٣٩/ / استطراد:

الحكمة في إرسال الرسول البشري إلى البشر دون المَلَكي

لا يمكن الأخذ عن الملك

فقوله «صاحبكم» تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بَعَث إليهم من يَصْحبهم ويَصْحبونه بشراً مثلهم. فإنهم لا يطيقون الأخذ عن المَلَك، كما قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [سورة الأنعام: ٨ ـ ٩].

لا فائدة من إرسال الملك في صورة البشر

وروى ابن أبي حاتم، عن أبي زُرعة، عن [مِنْجاب][1] بن الحارث، عن بشر بن

(١) منجاب: بياض في الأصل، وقد أدرجناه من بعض أسانيد ابن أبي حاتم المذكورة في «تفسير ابن كثير».

عمارة، عن أبي رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عباس: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾: لأهلكناهم، ﴿ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨﴾: لا يؤخرون. ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾، يقول: لو أتاهم مَلَك ما أتاهم إلا في صورة رجل، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة. وكذلك قال غيره من المفسرين. ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم﴾ قالوا: لخَلطنا ولشبهنا عليهم ما يَخْلِطون ويشبِّهون على أنفسهم، حتى يشُكّوا فلا يدروا أمَلَك هو أو آدمي.

فيه التباس الأمر عليهم

فبيّن سبحانه أنه لو أنزل ملكاً لم يمكنهم أن يروه إلا في [٥٣٥] صورة بشر، كما كان جبريل يأتي النبيَّ ﷺ إذا رآه الناس في صورة دِحْيَة الكلبي، أو في صورة أعرابيّ لمّا أتاه وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان. وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورأتهم سارَةُ وقومُ لوطٍ لم يأتوا إلا في صورة رجال. وكذلك لما أتي جبريلُ مريمَ ـ عليها السلام ـ لينفخ فيها أتاها في صورة رجل. قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۝١٧ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ۝١٨ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ۝١٩﴾ [سورة مريم: ١٧ ـ ١٩]. وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا الملَك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا: «هذا بشر، ليس بمَلَك»، واشتبه الأمر واختلط، والتبس الأمر عليهم. فلم تكن هذه شبهة تنقطع بإنزال مَلَكٍ.

لو كان في الأرض ملائكة لنزلنا ملكاً

/ ٥٤٠ وهذا كما قال في السورة الأخرى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ۝٨٦ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ فَضْلَهُۥ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ۝٨٧ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ۝٨٩﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ۝٩٤ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ۝٩٥﴾ [سورة الإسراء: ٨٥ ـ ٩٥].

كونه عربياً بعث بلسانهم

وأيضاً في قوله «صاحبكم» بيان أنه عربيّ بُعث بلسانهم، كما قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]. [٥٣٦] وقد قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ

رَحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [سورة التوبة: ١٢٨]. قيل: المراد «من أَنْفَس العرب»، فالخطاب لهم.

وقيل المراد بالأنفس جنس الإنسان

وقيل: «من أنفُس بني آدم»، فهو بشرٌ لا مَلَكٌ ولا جنيّ، لأن الخطاب لجميع الخَلْق الذين أرسل إليهم. لا سيما وهذه في سورة براءة، وهي من آخر القرآن نزولاً، وقيل إن هذه الآية آخِرُ ما نزل. وقد نزلت بعد دعوة الروم، والفُرس، والقبط. وهو «بالمؤمنين» من هؤلاء كلهم «رؤوف رحيم». ولا ريب أنه ﷺ من الأنس؛ ومن العرب ـ أفضلِ الأنس؛ ومن قريشٍ ـ أفضلِ العرب؛ ومن بني هاشم ـ أفضلِ قريش. و «الأنفُس» يراد بهم جنس الإنسان، كما قال تعالى: ﴿لَوْلَآ [إِذْ سَمِعْتُمُوهُ] ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور: ١٢]. فقوله «صاحبكم» مثل قوله «من أنفسكم»، ومثل قوله: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾ [سورة يونس: ٢].

لم يقصد تفضيل الملك أو غيره على الرسول

وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [سورة الإسراء: ٩٣]. ـ لم يقصد بهذا اللفظِ تفضيل المَلَك عليه، كما توهّمه بعضُ الناس. كما أن قوله ﴿أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ / مِّنْهُمْ﴾ وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ لم يقصد به أن غيره أفضلُ منه.

/٥٤١

استطراد آخر:

كون الرسول مُبلِّغاً للقرآن عن الله، لا مُحدِثاً له

الرسول هو جبريل في التكوير ومحمد في الحاقة

وقال سبحانه: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة التكوير: ٢٢ ـ ٢٥][1]. فالرسول هنا هو الرسول المَلَكي ـ جبريل. وقال في السورة الأخرى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [سورة الحاقة: ٤٠ ـ ٤٧]. فالرسول هنا محمد ﷺ.

أضافه إلى الرسولين: البشري والملكي

وأضافه إلى هذا الرسول تارة، وإلى هذا تارةً، لأن كلاً من الرسولين بلّغه وأدّاه. ولفظ «الرسول» يتضمن مُرسِلاً أرسله. فكان في اللفظ ما يبيّن أن الرسول مبلّغ له عن

---

(١) كذا هذه الآيات في الأصل ههنا، ولعل المراد ـ والله أعلم ـ الآيات التي قبلها، وهي: ﴿إنه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين﴾ [سورة التكوير: ١٩ ـ ٢١].

غيره، لا أن الرسولَ أحدَثَ شيئاً منه، كما توهّمه بعضُ الناس وظنّ أن إضافتَه إلى الرسول يقتضي أنه هو الذي أحدَثَ القرآنَ العربي. فإنه قد إضافة إلى هذا تارةً، وإلى هذا تارةً. فلو كان المرادُ الإحداثَ لتناقض الخَبَران.

قال «قول رسول» ولم يقل «قول بشر»

ولأنه أضافه إليه باسم «رسول»، لم يقل «إنه لقول مَلَك» ولا «قول بشر». بل قد كفّر من قال «إنه قول البشر» في قوله: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ [إِنَّهُۥ] فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [سورة المدثر: ١١ـ٢٦]. والكلام/ الذي تُوُعّد بسَقَرٍ مَنْ قال: «إنه قول البشر» هو الكلام الذي أضافه إلى رسول من البشر تارةً، وإلى رسول من الملائكة تارةً. لأن المراد هناك أنه بلَّغه، والذي كَفَّره قال: «إنه أنشأه» و «إنه كلام نفسه»، سواء كان المراد المعنى، أو اللفظ، أو كلاهما. فإن الذي لعنه الله هو الذي قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾.

/٥٤٢

فمن قال: «إنّ هذا [٥٣٨] القرآن قول البشر» فهو من جنس قوله من بعض الوجوه.

القول بخلق القرآن ورده

ولهذا قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ﴾ [سورة التوبة: ٦]. فأخبر أن ما يسمعه المُسْتَجير هو كلام الله، والمستجير يسمعه بصوت القارىء. والصوت صوت القارىء والكلام كلام البارىء، كما قال النبي ﷺ: «زَيِّنُوا القرآن بأصواتكم»(١). وقال: «للهُ أشدُّ أَذَناً إلى الرجل الحَسَن الصوتِ بالقرآن من صاحب القَيْنَة إلى قَيْنته»(٢).

الصوت صوت القارىء والكلام كلام البارىء

(١) رواه البخاري تعليقاً في التوحيد، وأخرجه موصولاً في كتاب «خلق أفعال العباد» من حديث البراء بن عازب. وأخرجه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، وابن حزيمة، وابن حبان.

(٢) أخرجه ابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي في «الشُّعَب»، من حديث فَضَالة بن عبيد، وذكره البخاري في «خلق أفعال العباد». وقوله «أَذَناً» أي استماعاً. والقَيْنة: الجارية مغنّية كانت أو غير مغنية.

الصوت المسموع هو صوت العبد

وكذلك ذكر في غير موضع أن الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ [سورة الحجرات: ٢]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة الحجرات: ٣]. وقال لقمان لابنه: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾﴾ [سورة لقمان: ١٩].

كونه كلام الله

وفي «سنن أبي داود» عن جابر أن النبي ﷺ كان يقول في الموسم: «ألا رجلٌ يَحْمِلُني إلى قومه لأُبلِّغ كلامَ ربيّ، فإن قريشاً قد منعوني أن أبلّغ كلام ربّي»[(١)].

/٥٤٣ / عودٌ إلى أصل الموضوع:

كون الرسل وسائط في تبليغ الرسالة فقط

فرسل الله وسائطُ في تبليغ رسالاته، كما قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [سورة المائدة: ٦٧]. وقال تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الجن: ٢٧ ـ ٢٨]. وقال [٥٣٩] تعالى عن نوح: ﴿وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦١﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى﴾ [سورة الأعراف: ٦١ ـ ٦٢][(٢)]. وكذلك قال هود [الأعراف: ٦٧ ـ ٦٨].

كون العلماء وسائط في التبليغ عن الرسل

وفي «صحيح البخاري» عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال: «بَلِّغوا عنّي ولو آية، وحَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج، ومن كَذَب عَلَيَّ متعمِّداً فليَتبوّأ مقعده من النار»[(٣)]. وفي «السنن» عن زيد بن ثابت وابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «نَضَّر الله امرأً سمع منا حديثاً فبَلَّغه إلى من يسمعه. فرُبَّ حامل فقه غيرُ فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى من

---

(١) أخرجه أحمد، وأصحاب السنن، وصححه الحاكم ـ عن «تحفة الأحوذي» نقلاً عن الحافظ ابن حجر. وليس في أبي داود والترمذي «لأبلّغ كلام ربي». قال الحافظ في «الفتح»: ومن شدّة اللبس في هذه المسئلة كثُر نهي السلف عن الخوض فيها، واكتفوا باعتقاد «أن القرآن كلام الله غير مخلوق» ولم يزيدوا على ذلك شيئاً، وهو أسلم الأقوال، والله المستعان.

(٢) في الأصل بدل هذه الآية «إنما أنا رسول مبين»، وليس في التنزيل.

(٣) أخرجه البخاري في أخبار بني إسرائيل، وأخرجه أيضاً أحمد، والنسائي، والترمذي ـ عن «تنقيح الرواة».

هو أفقه منه»[١]. وفي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال في حَجّة الوداع: «لِيُبلِّغِ الشاهدُ الغائبَ، فرُبَّ مِنْ مبلَّغ أوعى من سامع»[٢].

كون الحنفاء هم المسلمين /٥٤٤

والمقصود هنا أنّ الحنفاءَ الذين[٣] يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون، وجميع الأنبياء وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين. ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ/ مِنْهُ﴾ [سورة آل عمران: ٨٥]. لأن ﴿ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [سورة آل عمران: ١٩] ـ في كل زمان ومكان. وقد أخبر الله عن نوح وإبراهيم وإسرائيل وغيرهم إلى الحواريّين أنهم كانوا مسلمين. ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض، كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته ـ حديث الشفاعة[٤] ـ عن النبي ﷺ.

كون جميع الأنبياء مسلمين

هذا من ضعف المعرفة بدين الإسلام

فمن جعل ما يثبته الحنفاء من توسّط البشر أو توسط الملائكة من جنس ما يثبته المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملائكة لم يكن عارفاً بدين الإسلام.

قول الحنفاء في توسط البشر

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ [٥٤٠] وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [سورة آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠]. فمن اتخذ هؤلاء أو هؤلاء أرباباً كما يقول من يجعلهم وسائطَ في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر.

جعل الغزالي الملائكة والنبيين وسائط

وصاحب «الكتب المضنون بها» قد جعل الملائكة والنبيين وسائط وجعل هذه

---

(١) حديث زيد بن ثابت أخرجه أحمد، وأصحاب السنن، والدارمي، ولفظ الترمذي «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلّغ غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه». وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، ولفظ الترمذي «نضر الله امرءاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه. فرب مبلَّغ أوعى من سامع».

(٢) هو طرف من حديث أبي بكرة الطويل في خطبة يوم النحر، أوله: «إن الزمان قد استدار» إلخ، أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، والنسائي، وفيه «فرب مبلَّغ» من دون «من».

(٣) «الذين» خبر «أن» و «الحنفاء» اسمها.

(٤) هو حديث الشفاعة الطويل الذي أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك. وفيه «فيقول (آدم): لست هناكم... ولكن أئتوا نوحاً ـ أول نبي بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض». وإليه الإشارة.

شفاعتهم موافقةً للفلاسفة، كما تقدم من أن هذا القول شرّ من قول مشركي العرب[١].

السر المكتوم وما فيه من الشرك الصريح

وجاء بعده صاحبُ كتاب «السرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»[٢]، فذكر فيه الشركَ الصريحَ من عبادة الكواكب والجنّ والشياطين، ودعواتها، وبَخُورها. وخواتيمها، وأصنامها التي تجعل لها على مذهب المشركين ـ الكِلْدانيين والكشدانيين ـ الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل. وبَنى على ذلك القول بقدم العالم، وأن لا سببَ / لحدوث الحوادث إلا مجرّدُ حركة الفلك، كما يقوله هؤلاء القائلون بقِدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب.

/٥٤٥

قول الرازي في المعراج

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبنيّ على أصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفار، كقوله «إن الأنبياء الذين رآهم النبي ﷺ هم الكواكب، «فآدم القمر، ويوسفُ الزُّهَرة»، ونحو هذا الهَذَيان. و: «إن المعراج إنما هو رؤية قَلْبِه الوجودَ»، كما يذكر ابن عربي وغيره مثل هذا المعراج، ويثبتون لأنفسهم إسراءً ومعراجاً.

كونها خيالات من إلقاء الشياطين

وهذه خيالات تُلْقيها الشياطين مناسبة [٥٤١] لما يعتقدونه من الإلحاد على عادة الشياطين في إضلال بني آدم، فإنما يُضلوّنهم بما يَقْبَلونه منهم وما يوافق أهواءهم.

والحمد لله رب العالمين.

قال الناسخ في آخر الكتاب:

نَجَز على يد الفقير إلى الله تعالى محمود بن أحمد بن حسن الشافعي، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين.

وكُتب في الزاوية العليا من الهامش بخط آخر:

بلغت مقابلةً بأصل المصنف بخطه المقروء عليه رضي الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبع مئة (في سبع ذي الحجة) وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على هوامشها زيادات له تمـ. . . . . . قرأت. . . النسخة. . .

---

(١) تقدم ذلك بالبسط في ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) «السر المكتوم»: تأليف الإمام فخر الرازي، تقدم ذكره في ص ٣٣١ مع بيان الخلاف في مصنفه.